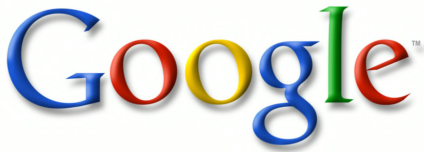




KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,
Consistorialrath in Hannover.

Achte Abtheilung.

Den Brief an die Epheser umfassend.

Dritte vermehrte und verbesserte Auflage.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1859.

KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über den

Brief an die Epheser

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,
Consistorialrath in Hannover.

Dritte vermehrte und verbesserte Auflage.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1859.

1860, June 25.
Ward Fund.

1903, Nov.
Transferred to the
Divinity School

(1133).

VORREDE.

Der im Jahre 1853 erschienenen zweiten Auflage dieses Kommentars folgt hier die dritte, zu deren Einführung ich kaum etwas Besonderes zu bemerken hätte. Dass Alles sorgfältig wieder durchgearbeitet worden, versteht sich ja von selbst, und ich hoffe, dass im Einzelnen Vieles verbessert ist. Nachsichtig gegen mich selbst bin ich dabei nicht gewesen, sondern habe, wo sich nach gewissenhafter Prüfung meine exegetische Ueberzeugung zu ändern hatte, keinen Anstand genommen, demgemäss zu verfahren. Diess ist z. B. auch bei der Auslegung von 4, 9. geschehen, welche Stelle ich jetzt einzig richtig nur von der s. g. Höllenfahrt Christi verstehen zu können gewiss geworden bin. Für Alles aber bedarf und erbitte ich ein gerechtes und nur die heilige Sache, d. i. die göttliche Wahrheit ernst und unbefangen meinendes Urtheil. Wir müssen mit vereinten Kräften auf dem Wege der Wissenschaft nach dem hehren Kleinod der Erkenntniss des Evangeliums ringen. Die zurückgelegte Strecke des alternden Lebens begränzt ohnehin den Blick vorwärts immer enger; doch rückt damit auch das Ziel, an welchem sich alles dunkle Wort in die volle lichte Wahrheit verklärt, der Sehnsucht nach oben immer näher.

Ich bitte Gott, dass er mich gnädig weiterführe nach diesem hohen Ziele und mir dazu auch sein schmerzliches Heimsuchen gesegnet sein lasse. Das letztere, zugleich aber auch den gewissen Trost seiner evangelischen Verheissnng, habe ich während des Druckes dieser Bogen tief erfahren, da ich am heiligen Abend vor dem lieben Christfeste einen reich begabten und auch theologisch reich entwickelten Sohn begraben habe, der in der vollen Kraft und Blüthe des ersten Mannesalters sanft und selig in seinem Herrn entschlafen ist. Ich weiss, man sieht es dem Vaterherzen nach, wenn ich mit diesem kurzen Wort hier meinem guten seligen *Emil* ein Gedächtniss stifte. *Ave pia anima.* Und der Name des Herrn sei gelobt.

Hannover, den 15. März 1859.

Dr. Meyer.

Der Brief an die Epheser.

Einleitung.

§ 1.

Leser des Briefs.

Zu *Ephesus*, der durch Handel, Künste und Wissenschaften blühenden und durch den weltberühmten Artemisdienst gefeierten Hauptstadt des proconsularischen Asiens, deren Stätte jetzt mit düsteren Trümmern nur und mit dem kleinen Dorfe Ajasaluk (nach *Fellows:* Asalook) bezeichnet ist (s. überhaupt *Creuzer* Symbol. II. p. 113 ff. *Pococke* Morgenl. III. p. 66 ff. *v. Schubert* Reise in das Morgenl. I. p. 284 ff. *Guhl* Ephesiaca, Berol. 1843. *Fellows* journal written during an excurs. in Asia Minor, Lond. 1838. p. 274 f.), hat *Paulus* das Christenthum gepflanzt (Act. 18, 19. 19, 1 ff.), und sein beinahe dreijähriges erfolgreiches Wirken daselbst hatte ihn in jenes innige vertrauliche Verhältniss zur Gemeinde gesetzt, für welches sein Abschied von den Presbytern Act. 20, 17 ff. ein rührendes Denkmal geworden ist. Die *Gemeinde* war nach ihrer Stiftung eine *gemischte*, aus Juden und Heidenchristen (Act. 19, 1—10. 20, 21.); in der spätern Zeit der Abfassung unsers Briefs war die Zahl der *Heidenchristen* der Haupttheil. 2, 11. 4, 17. 3, 1,

An die Christen zu Ephesus aber ist unser Brief, 1, 1. ausdrücklich gerichtet. Denn die Worte ἐν Ἐφέσῳ sind so entschieden beglaubiget, dass sie weder durch die vereinzelten Gegenzeugen, noch durch die inneren Zweifelsgründe in Betreff der Ephesinischen Bestimmung des Briefs, ihr kritisches Recht verlieren können. Unter den *Handschriften* nämlich hat B. ἐν Ἐφέσῳ nur am Rande, und (gegen *Hug*

de antiq. Cod. Vat. p. 26.) *nicht* von der ersten Hand (siehe *Tischend.* in d. allg. K.-Zeit. 1843. No. 116. und in d. Stud. u. Krit. 1847. p. 133), während es in dem aus dem zwölften Jahrhundert herrührenden*) Cod. 67. zwar von der ersten Hand im Texte war, aber von späterer Hand gestrichen ist. Der *Uebersetzungen* Zeugniss ist einstimmig für ἐν Ἐφέσῳ; aber bei den *Vätern* finden wir die unleugbare Weisung, dass jene Weglassung bei B. und jene Streichung bei Cod. 67. auf ältere Codd. gegründet und auf dem Wege der Kritik geschehen ist. Denn *Basil. d. Gr.* contra Eunom. 2, 19. (Opp. ed. *Garn.* I. p. 254.) sagt: *τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ ὄντι δι ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν εἰπών. τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι, καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγραφῶν εὑρήκαμεν.* Aus dieser Stelle erhellt, dass es Basil. zwar für ausgemacht hielt, unser Brief sei an die Epheser geschrieben, dass er aber die Worte ἐν Ἐφέσῳ als unächt ansah, wozu er nicht nur auf traditionellem Wege, sondern auch durch die zu seiner Zeit alten Handschriften, welche er selbst eingesehen hatte, gelangt war, welche Handschriften ἐν Ἐφέσῳ nicht hatten**). Mit Unrecht aber hat man be-

*) Nicht aus dem Jahre 1331, wie *Credner* Einl. I. 2. p. 397. angiebt. Dieses Jahr kommt *demjenigen* Cod. 67. zu, welcher die Acta und katholischen Briefe enthält. S. *Griesb.* II. p. XV. *Scholz* II. p. X.

**) Dieses Ergebniss der Worte des Basilius ist unpartheiisch anzuerkennen. Partheiisch und verfehlt aber war es, zu behaupten, dass Basil. bei seinem obigen Citate der Zuschrift unseres Briefes ἐν Ἐφέσῳ deshab nicht mit aufgeführt, weil er schon vorher τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων gesagt hatte, und dass seine Berufung auf Tradition und Manuscripte nur dem Artikel τοῖς vor οὖσιν (*l' Enfant*, *Wolf*) oder dem οὖσιν (*Wiggers* in d. Stud. u. Krit. 1841 p. 423 f.) gegolten habe. Gegen *l'Enfant* ist, dass Basil. vorher *τοὺς ὄντας* geschrieben haben müsste, weil die Aechtheit und das Gewicht des Artikels (welcher noch in Cod. 46. fehlt) in Frage gestanden hätte; gegen *Wiggers*, dass sich für eine ehemalige Auslassung von οὖσιν durchaus keine kritische Spur findet; gegen *Beide* aber entscheidet, dass es höchst willkürlich ist, anzunehmen, bei einem wörtlichen kritischen Citate, wie es hier Basil. noch dazu unter so geflissentlicher und nachdrücklicher Begründung giebt (οὕτω γὰρ etc.), seien Worte übergangen, weil sie sich von selbst verständen, und Worte grade, welche so wenig gleichgültig waren, dass vielmehr ihr Fehlen erst der metaphysischen Erklärung von τοῖς οὖσιν ihr Recht geben konnte und ohne Zweifel auch die Entstehung gegeben hat. Und wenn es dem Basil. nur auf τοῖς oder οὖσιν ankam, warum hat er denn die Stelle nicht blos bis οὖσιν angeführt, sondern noch das für jene metaphysiche Fassung von τοῖς οὖσιν ganz gleichgültige καὶ πιστοῖς ἐν Χ. Ἰ. hinzugenommen, und —

hauptet, dass auch *Hieron.* ἐν Ἐφέσῳ nicht in Handschriften gefunden, sondern blos als Conjectur gekannt habe (*Böttger* Beitr. 3. p. 37. *Olsh.* p. 121). Er sagt nämlich z. 1, 1.: *Quidam curiosius, quam necesse est, putant ex eo, quod Moysi dictum sit: haec dices filiis Israel: qui est misit me, etiam eos, qui Ephesi sunt sancti et fideles, essentiae vocabulo nuncupatos*). — — Alii vero simpliciter non ad eos, qui sint, sed qui Ephesi sancti et fideles sint, scriptam arbitrantur.* Allein dieses *scriptam arbitrantur* bezieht sich nicht darauf, dass diese *alii* gemeint hätten, die Leser des Briefs seien die Epheser gewesen, sondern ἐν Ἐφέσῳ ist dem Hieron. ganz unbezweifelter Bestandtheil des Textes („*Sanctis omnibus, qui sunt Ephesi*" liest er), und nur von τοῖς οὖσιν führt er zwei verschiedene Auslegungen an, von denen aber ἐν Ἐφέσῳ nicht berührt wird; nach der einen seien die Christen zu Ephesus als *Existirende* im metaphysischen Sinne bezeichnet, nach der andern aber werde τοῖς οὖσιν in dem gewöhnlichen einfachen Sinne von εἶναι genommen und mithin der Brief nicht an die *existirenden* Ephesischen Christen, sondern an die *zu Ephesus befindlichen* Christen gerichtet gefunden. *Hieron.* also hat das Fehlen von ἐν Ἐφέσῳ nicht erwähnt und wahrscheinlich auch nicht gekannt, und giebt daher, fast gleichzeitig mit Basil. ein bedeutendes Gegengewicht gegen dessen Zeugniss ab. Steht aber auch *Basil.* zu seiner Zeit allein da, so hat er doch einen noch bedeutend weiter in's christliche Alterthum zurückweisenden Vorzeugen an *Tertullian*, welcher c. Marc. 5, 11. sagt: „*Praetereo hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam**) habemus, haeretici vero ad Laodicenos,*" und 5, 17.: „*Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator; nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam.*" Hiernach ist zu Tertullian's Zeit unser Brief

---

wie sonderbar — grade das in der Mitte gestandene ἐν Ἐφέσῳ weggelassen? Eine ungedenkbare Sparsamkeit! Nein, das οὕτω γὰρ etc. konnte kein Leser anders verstehen als von der eben mit τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν κ. πιστοῖς Χ. Ἰ. wörtlich angeführten Recension des Addressats, von welcher sich die damals gangbare Recension dadurch, dass sie ἐν Ἐφέσῳ enthielt, unterschied.

*) Vielleicht rührte diese Erklärung vom *Orig.* her, welchem sie ganz ähnlich sieht und welcher einen vom *Hieron.* benutzten Kommentar zum Briefe geschrieben hat.

**) d. i. *überschrieben.* Die Lesart *perscriptam* ist offenbar aus Nichtverständniss von *praescriptam* (welches auch die Ausgaben von *Pamel.* und *Rigaltius* haben) entstanden.

von der orthodoxen Kirche und von Tertull. selbst (vergl. c. Marc. 4, 5. de praescr. haer. 36.) zwar als ein Brief an die Epheser anerkannt gewesen, und nur Häretiker, wie Marcion, haben ihn als an die Laodicener gerichtet angesehen; aber ἐν Ἐφέσῳ 1, 1. kann Tertull. nicht gelesen und gekannt haben, weil er sonst nicht blos von einer Aenderung der *Ueberschrift* (*praescriptam, titulum*, vgl. zu letzterem de pudic. 20. al.) geredet und nicht auf die *veritas ecclesiae* sich berufen haben würde, sondern auf den *Text*. Man hat zwar eingewendet (s. bes. *Harless* und *Wiggers*), diess sei von dem kritischen Standpunkte *unserer* Zeit aus geschlossen, dem Tertull. sei es durchaus nur natürlich gewesen, kurzweg die *veritas ecclesiae* einzulegen. Allein diess wäre ihm nur *dann* natürlich gewesen, wenn es sich um eine *Text*fälschung des Marcion gehandelt hätte. Es handelte sich aber um eine Fälschung des *Titulus*, welche, wenn ἐν Ἐφέσῳ im Texte gestanden, *gegen den Text* gewesen wäre, und was wäre hierbei natürlicher gewesen, als auf das apostolische ἐν Ἐφέσῳ sich zu berufen? Die Anrufung der *veritas ecclesiae* dient grade zum Beweise, ein apostolisches ἐν Ἐφέσῳ habe *Tertull.* nicht gekannt. Diess zugleich gegen die Bemerkung von *Wiggers* l. l. p. 429.: etwas Anderes als ἐν Ἐφέσῳ könne Marcion in der Zuschrift nicht gelesen haben, wenn er in der natürlich [?] gleichlautenden Ueberschrift (ἡ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολή) etwas zu ändern vorgefunden. Nein, er kann nicht blos, sondern er muss in der Zuschrift *gar nichts* von einem Bestimmungsorte des Briefs gelesen haben, widrigenfalls er auch die *Zuschrift* gefälscht haben müsste, was nicht anzunehmen ist, da ihn Tertull. blos hinsichtlich des *Titulus* anklagt, und selbst von einem ἐν Ἐφέσῳ in der Zuschrift durchaus keine Kunde verräth. Wie konnte denn auch *Tertull.* die Fälschung des Marcion mit dem *nihil autem de titulis interest, cum ad omnes* etc. von der Hand weisen, wenn er im apostolischen Texte ἐν Ἐφέσῳ vor sich hatte, woran der Titel πρὸς Λαοδικέας sofort gescheitert wäre? So wenig es auch im Zusammenhange des Tertull. lag, den Marcion wegen seiner Titelfälschung ausführlich zu bestreiten, da er mit Widerlegung seiner dogmatischen Irrthümer beschäftigt war, so hätte er doch nicht mehr Worte dazu bedurft, den Titelfälscher am Texte ablaufen zu lassen, als dazu, sich mit dem oberflächlichen *nihil autem de titulis* etc. aus dem Handel zu ziehen. Und wie hätte Marcion selbst (offenbar auf Veranlassung von Kol. 4, 16.) darauf verfallen können, den Titel des Briefs zu ändern, wenn er selbst 1, 1. ἐν Ἐφέσῳ gelesen hätte? Dogmatische Gründe, welche sonst

den Häretiker bei seinen kritischen Vornahmen bestimmten, waren ja hier gänzlich nicht vorhanden. Ist nach dem allen das Zeugniss des *Tertull.*, so wie das von ihm bezeugte Verfahren des *Marcion*, dem *ἐν Ἐφέσῳ zuwider*, so ist hingegen *Ignat.* ad Eph. 12. weder *dafür* noch *dagegen* zu gebrauchen, man mag nun seine Worte nach der kürzern oder längern Recension betrachten.*)

Obgleich aber nach diesen Erörterungen *Basil.* auf den Grund älterer Codd. *ἐν Ἐφέσῳ* verworfen und *Marcion* und *Tertull.* die Worte nicht gelesen haben, so sind dieselben doch, ausser durch die schon bemerkte Beglaubigung aller anderen noch vorhandenen kritischen Zeugen, auch durch folgende äussere und innere Gründe als ursprünglich entschieden fest zu halten: 1) Die ganze alte Kirche hat unsern Brief ausdrücklich als *Epheserbrief* bezeichnet (*Iren.* haer. 5, 2, 3. *Clem. Al.* Strom. 4, 8. p. 592. ed. *Pott.*, *Tertull.*, *Orig.* u. s. w., auch schon der *Canon Murat.)*, ohne dass sich ausser Marcion auch nur eine einzige Stimme dagegen erhebt. Hätte aber *ἐν Ἐφέσῳ von Anfang an* gefehlt, der Brief also *keinen* Bestimmungsort an seiner Stirn getragen, so wäre jener Consensus eben so unerklärlich an sich, als der Analogie der übrigen Briefe entgegen, bei denen durchgängig das Urtheil der Kirche über die ersten Leser mit der Zuschrift, wo eine solche vorhanden, übereinstimmt und ohne Zweifel davon abhängt. 2) In allen seinen Briefen bezeichnet P. in der Zuschrift die Empfänger auf's Bestimm-

*) Nach der *längern* Recension schreibt er an die Epheser: *Παύλου συμμύσται τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου — — ὃς πάντοτε ἐν ταῖς δεήσεσιν αὐτοῦ μνημονεύει ἡμῶν.* Aus diesem *ἡμῶν* schliesst *Credner*, dass unser Brief nicht an die Epheser allein gerichtet gewesen sei. Aber es geht auf *die Paulinischen Christen überhaupt*, so dass es eine Beziehung auf den *einzelnen* Brief gar nicht enthält. Nach der *kürzeren* Recension lautet die Stelle: *Παύλου* etc. *ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν.* Hier ist *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* nicht; *im ganzen Briefe*, welche sprachlich falsche Erklärung, obgleich noch von *Harless* vertheidiget, von *Guericke* befolgt, von *Dressel* wiederholt (Patr. ap. p. 132.), auch einen ganz ungehörigen Sinn ergeben würde; denn wie sonderbar, zu A., der einen Brief von B. empfangen hat, zu sagen: B. gedenkt Deiner in seinem ganzen Briefe! Das versteht sich doch wohl von selbst und ist gar kein Moment, welches sich zur Geltendmachung eignet! Sondern *ἐν πάσῃ ἐπιστ.* heisst *in jedem Briefe*, so dass Ignat. nicht unsern Brief allein meint, auch nicht mit *ὑμῶν* speciell die Epheser als solche, sondern die Epheser *als Paulinische Christen überhaupt* (der Kategorie nach), und daher sagen konnte: *er gedenkt euer in jedem Briefe.* Die Frage, welche von beiden Recensionen die ursprüngliche sei, ist, da keine von beiden für oder wider *ἐν Ἐφέσῳ* ein Gewicht giebt, hier ganz gleichgültig. Aber man sieht unschwer, wie sich in den betreffenden Worten die längere Recension zu der kürzern *auslegend* verhält.

teste, auch wenn er nicht an die Christen einer einzelnen Stadt (1. Kor. 1, 2. 2. Kor. 1, 1.) und nicht an eine einzelne Gemeinde (Gal. 1, 2.) schreibt. Sonach wäre unser Brief, wenn ἐν Ἐφέσῳ unächt wäre, als ein *katholischer* bezeichnet, ohne irgendwelche Beschränkung der Oertlichkeit oder Volksthümlichkeit der Leser, womit sowohl der Inhalt (1, 15. 2, 11. 3, 1. 4, 17. al.) als auch die Sendung des Tychicus (6, 21.) entschieden streiten würde. 3) *Jedesmal*, wenn P. in der Zuschrift τοῖς οὖσιν gebraucht hat, dient dieses zur Ortsangabe der Leser. S. Rom. 1, 7.: τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ, Phil. 1, 1.: τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις, 1. Kor. 1, 2.: τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ und eben so 2. Kor. 1, 1. 4) Hätte P. τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς geschrieben, so hätten wir ein Addressat, welches, auch abgesehen von seinem gänzlichen Mangel an einer Ortsbestimmung, nicht einmal eine erträgliche Erklärung darböte. Es würde heissen: *den Heiligen, welche auch* (nicht blos heilig, sondern auch) *Gläubige sind**). Aber wer fühlt nicht von selbst, welch eine breite und ungehörige Auseinanderziehung der vielmehr zur *Einheit* zusammengehörigen Begriffe *Heilige und Gläubige* (vrgl. Kol. 1, 2.) dieses wäre? Heilige, welche *nicht* auch Gläubige sind, giebt's nach P. gar nicht! Dasselbe Ungehörige fällt der Erklärung *Meier's* zur Last: *den Heiligen, die auch getreu sind* (da die Ungetreuen aufgehört haben, Heilige zu sein), wobei ausserdem noch zu bedenken ist, dass πιστοῖς im Sinne *getreu* nicht durch den Zusammenhang bestimmt wird, sondern vielmehr in der Zuschrift und mit ἐν X. Ἰ. verbunden am natürlichsten den Sinn *gläubig* darbietet, wie Kol. 1, 2.**). *Credner* Einl. I. 2. p. 400. übersetzt: *den Heiligen, den seienden in der That auch Gläubige*, und diess soll heissen: „den Heiligen, welche wahre Gläubige sind; im Munde des Paulus so viel als *den Paulinern*.“ Aber so könnte τοῖς οὖσιν eines seine Emphase bestimmenden Zusatzes (*in der That*), ohne missverständlich gesetzt zu sein, gar nicht entbehren, oder P. müsste geschrieben haben τοῖς καὶ οὖσι πιστοῖς, wo dann mit καὶ der besondere Nachdruck οὖσιν angezeigt wäre (die nicht blos Gläubige *heissen*, sondern es auch *sind*). Und wäre nicht dennoch der Sinn: *den*

---

*) Dass hiebei οὖσιν nach πιστοῖς stehe, ist nicht nothwendig. Vgl. Joh. 1, 49. 4, 9. Act. 7, 2. Eph. 2, 1. al.

**) Diess auch gegen *Böttger* Beitr. 3. p. 29ff.: „den Heiligen, die da *sind* auch getreu,“ wobei das οὖσιν einen Gegensatz gegen die abgefallenen Judenchristen sei, welche getreu *gewesen*. Ein solcher Gegensatz würde nothwendig auch der Natur der Sache nach im Briefe selbst besprochen sein.

Paulinischen Christen rein eingetragen? In einem *Contexte*, wo von Paulinern und Antipaulinern die Rede wäre, könnte der Leser unter wahrhaft Gläubigen ohne weitere Andeutung die Ersteren verstehen, aber nicht in der *Zuschrift*, wo diese Beziehung noch durch nichts an die Hand gegeben ist, und diess um so weniger, da nicht einmal im Briefe selbst jener Gegensatz zur Sprache kommt. *Schneckenb.* u. *Matthies* ziehen *τοῖς οὖσιν* zu *τοῖς ἁγίοις*. Letzterer erklärt *τοῖς οὖσιν*: *welche da sind* (nämlich *in Kleinasien*, wohin Tychicus sie zu besuchen reiste), was seine Widerlegung in sich selbst trägt*). *Schneckenb.* aber (Beitr. p. 133.): *den Heiligen, die es in der That sind.* Auch so aber hätte P., um nicht missverständlich zu schreiben (und in der *Addresse* eines amtlichen Schreibens drückt man sich doch bestimmt und deutlich aus), zu *τοῖς οὖσιν* etwas Bestimmendes (*in der That*) nicht entbehren können; und selbst abgesehen davon, wie unpassend wäre die Zuschrift, man mag nun die wahren Heiligen als Gegensatz gegen die Namenchristen oder gegen die Juden erklären! Ersteres ergäbe eine *unbestimmte* Bezeichnung der Leser und enthielte eine dem apostolischen Geiste und Wirken unangemessene Ausschliessung und Scheidung. Letzteres aber wäre ganz fremdartig, da der Brief mit dem Gegensatze gegen den Judaismus nichts zu thun hat.

Nach dem allen ist *ἐν Ἐφέσῳ* 1, 1. *als entschieden ächt* zu schützen. Wodurch es aber schon so früh (*Tertull.*, *Marcion*, die alten Codd. b. *Basil.*) in einem Theile der Codd. untergegangen sei? Bloses Schreibversehen ist die Sache gewiss nicht; denn ein solches ist nicht nur an sich unwahrscheinlich gleich beim Hauptpunkte der Zuschrift, sondern es würde auch eine bedeutende Verbreitung nicht erlangt haben. Ferner derjenige mögliche Grund, aus welchem Rom. 1, 7. *ἐν Ῥώμῃ* in manchen Codd. unterging, nämlich durch eine Abschrift des Briefs behuf Vorlesens in einer andern bestimmten Gemeinde, ist hier gleichfalls unwahrscheinlich, da die *ἐν Ἐφέσῳ* nicht enthaltenden Manuscripte in sehr verschiedenen Gegenden (Asien und Africa) und sehr zahlreich verbreitet gewesen sein müssen. Letzteres könnte zu der Annahme führen, man habe durch Weglassung von *ἐν Ἐφέσῳ* den allgemein gehaltenen und

*) Vorangegangen mit dieser Erklärung ist *Bengel*, welcher mit Verwerfung von *ἐν Ἐφέσῳ* erklärte: *qui praesto sunt*, nämlich an den Orten, wohin Tychicus kommt. Zu *τοῖς ἁγίοις* gezogen, könnte *τοῖς οὖσιν* nur heissen: *den vorhandenen*, d. i. *den existirenden, bestehenden.* Vrgl. Act. 13, 1. Rom. 13, 1.

sehr wichtigen Brief zu einem *katholischen* umstempeln wollen (vrgl. *Wieseler* Chronol. d. apost. Zeitalt. p. 438.). Allein man betrachtete ja an sich schon die *ad quosdam* gerichteten apostol. Briefe als *ad omnes* geschrieben (Hieron. c. Marc. 5, 17.), und bedurfte daher des angedeuteten Verfahrens nicht. Nicht minder ist ferner *die* Ansicht abzuweisen (s. nachher), dass gleich anfangs in einem Theile der Handschriften die Stelle des Ortsnamens offen gelassen und dadurch ἐν Ἐφέσῳ untergegangen sei *). Nicht anzunehmen ist ferner der *dogmatische* Grund, dass man zu Gunsten der bei *Basil.* und *Hieron.* angegebenen metaphysischen Erklärung von τοῖς οὖσιν den Ortsnamen getilgt habe, da vielmehr der umgekehrte Fall natürlich ist, dass die metaphysische Deutung von τοῖς οὖσιν aus dem des ἐν Ἐφέσῳ bereits beraubten Texte hervorging. Vielmehr erscheint diese Weglassung als eine alte *historisch kritische* Maassnahme. Aus dem Inhalte des Briefs hat man nämlich schon frühzeitig geschlossen, er sei an Solche gerichtet, welche dem Ap. noch persönlich unbekannt und noch Anfänger im Christenthume waren **). Wie natürlich aber führte dieses zu der Ansicht, dass die Epheser die Empfänger *nicht* gewesen seien, und somit zur Tilgung von ἐν Ἐφέσῳ! Des ohne ἐν Ἐφέσῳ geschriebenen Textes bemächtigte sich bald die aus demselben hervorgegangene metaphysische Deutung von τοῖς οὖσιν, deren Beifall und Verbreitung die Verbreitung des von ἐν Ἐφέσῳ entblösten Textes nothwendig mit sich führte. Die so entstandene und verbreitete Auslassung dieser Worte konnte zwar die richtige kirchliche Ueberlieferung von der Bestimmung des Briefes nach Ephesus nicht tilgen, und die

---

*) *Schott* Isag. p. 279.: Vielleicht habe P. selbst dem Tychicus aufgegeben, in Ephesus Abschriften für andere Gemeinden machen und in diese die *Namen* dieser *anderen* Gemeinden statt des von ihm selbst herrührenden ἐν Ἐφέσῳ setzen zu lassen. Ein Abschreiber aber habe („vel inscius vel immemor ejus ecclesiae, cui exemplar ipsius manibus consignandum destinatum esset") zur demnächstigen Einfügung des Namens eine Lücke gelassen, welche er dann auszufüllen vergessen habe.

**) Geschichtliche Spuren dieser alten Ansicht bei *Theodoret.* Praef. u. z. 1, 15., welcher berichtet, Einige hätten behauptet, dass Paulus μηδέπω τοὺς Ἐφεσίους τεθεαμένον diesen Brief an sie geschrieben habe; ferner *Euthalius* b. *Zaccagni* in Collect. mon. vet. eccl. p. 524.: ἡ πρὸς Ἐφεσίους — — ἧς ἐν τῇ προγραφῇ τὸ μυστήριον ἐκτίθεται, παραπλησίως τῇ πρὸς Ῥωμαίους· ἀμφοτέροις δὲ ἐξ ἀκοῆς γνωρίμοις, καὶ εἰσὶν αὗται πρὸς ἀντιδιαστολὴν ἀρχαὶ κατηχουμένων καὶ πιστῶν εἰσαγωγαί. Vrgl. auch die Synops. script. sacr. b. *Athanas.* Opp. III. p. 194. ed. Bened.: ταύτην ἐπιστέλλει ἀπὸ Ῥώμης, οὔπω μὲν αὐτοὺς ἑωρακώς, ἀκούσας δὲ μόνον περὶ αὐτῶν (τῶν Ἐφεσίων).

Erhaltung von ἐν Ἐφέσῳ und den Sieg dieser ursprünglichen Lesart, welcher bereits zur Zeit des Hieron. wieder errungen war, nicht vereiteln; wohl aber machte sie dem Häretiker Marcion möglich, da er ἐν Ἐφέσῳ schon nicht mehr im Texte fand, der Tradition entgegen den Titulus des Briefs zu ändern und diesen auf Grund von Kol. 4, 16. als an die Laodicener gerichtet zu betrachten — im Dienste derselben historischen Kritik, unter welcher, nur negativ gehandhabt, ἐν Ἐφέσῳ untergegangen war.

Aber, sagt man, der *Inhalt,* welcher sich ganz allgemein hält, ohne persönliche Erinnerungen und Beziehungen, ohne Grüsse, ohne alle Spur der innigen Vertrautheit, in welcher P. zu seinen Ephesern, wie ein Vater zu seinen Kindern, gestanden hatte *) — ist von der Art, dass der Brief sich selbst als nicht an die Epheser gerichtet verräth, und die Stellen 1, 15. 3, 1—4. 4, 21. weisen auf Leser, welche mit dem Ap. in keiner persönlichen Verbindung gewesen waren. Hauptsächlich auf diese innere Beschaffenheit des Briefs hat man zwei Hypothesen über die Leser, denen er bestimmt gewesen, gegründet. I. Nach *Marcion* haben *Grot., Hammond, Millius, Pierce, du Pin, Wall, Vitringa jun., Venema, Wetst., Paley* u. M. und neuerlichst wieder *Holzhausen* u. M. (s. z. Kol. 4, 16.), auch *Räbiger* Christologia Paul. 1852. p. 48. angenommen **), der Brief sei *an die Laodicener* gerichtet, als welche dem Ap. persönlich unbekannt waren (Kol. 2, 1.). Fällt diese Hypothese (zu welcher auch *Baur* p. 457. geneigt ist), wenn die Aechtheit von ἐν Ἐφέσῳ fest steht, von selbst, so ist ausserdem dagegen, a) dass aus *Marcion's* Verfahren nicht auf eine Asiatische Tradition geschlossen werden darf. Denn wie völlig einstimmig ist die kirchliche Ueberlieferung von den Ephesern als Lesern des Briefs! Keine Spur von Abweichung in der Kirche! Der Häretiker steht allein, ohne Vor- und Nachklang seines kritischen Paradoxons. b) Da nach Kol. 4, 16. der Laodicener-Brief gleich anfangs in zwei verschiedenen Gemeinden bekannt geworden, in Laodicea und Kolossä, und ohne Zweifel von beiden aus auch in Abschriften verbreitet war, so ist um so ungedenkbarer, wie die Epheser den Laodicener-Brief sich

---

*) Es ist willkürlich, mit *Wurm* (in d. Tüb. Zeitschr. 1833. 1. p. 98.) anzunehmen, P. habe wegen schmerzlicher Erfahrungen, die er in Ephesus gemacht, Erwähnungen früherer Verhältnisse vermieden. Denn auch von solchen schmerzlichen Erfahrungen kein Wort im Briefe.

**) S. gegen diese Annahme auch *Satori* üb. d. Laodicenerbrief, Lübeck 1853.

zueignen konnten, und wie die allgemeine Kirchen-Tradition sich dafür stimmen konnte, ohne Widerspruch in der Kirche selbst zu erfahren. Die Berufung auf das Erdbeben, welches nach Tacit. Ann. 14, 27. im Jahre 60. (nach Euseb. Chron. u. Oros. Hist. 7, 7. erst später, s. *Wieseler* p. 455.) Laodicea zerstört hat (nach Euseb. u. Oros. auch Kolossä und Hierapolis), trägt nichts aus, da sich Laodicea nach Tacit. l. l. bald wieder herstellte, auch nicht die Christengemeinde daselbst untergegangen sein kann (Apoc. 3.), noch weniger also die Kenntniss des Briefes, welchen P. an sie geschrieben hatte. Zwar muss nach Kol. 4, 16. eine Inhalts-Verwandtschaft des Laodicener- und Kolosserbriefs statt gefunden haben, was für die Identität unsers Briefs mit jenem zu sprechen scheint; aber kann nicht P. ausser unserm Briefe und dem an die Kolosser noch einen dritten verwandten Inhalts geschrieben haben? welcher untergegangen ist wie jener Korintherbrief (1. Kor. 5, 9.). c) Wenn unser Brief der Laodicener-Brief ist, so muss er *vor* dem Kolosserbrife (Kol. 4, 16.) geschrieben sein, was nach §. 2. nicht anzunehmen ist. Ja Eph. 6, 21. und Kol. 4, 7. könnte nicht einmal eine und dieselbe Reise des Tychicus gemeint sein (was sich doch zufolge der Worte und der geographischen Verhältnisse so unabweislich aufdringt), da P. im Kolosserbriefe (4, 15.) die Laodicener *grüssen* lässt, was er der Natur der Sache nach nicht gethan haben würde, wenn er gleichzeitig einen *Brief*, und zwar durch einen so vertrauten Amtsgehülfen, an sie gesandt hätte*). d) Was *Holzh.* von Kol. 2, 2. sagt, dass es im Bewusstsein des Epheserbriefes geschrieben sei, ist aus der Luft gegriffen. S. dagegen *Harless.* p. XXXIX. — Nach *Usher* in s. Annal. mund. ad ann. 64. haben *Garnier* ad Basil. l. l., *Bengel*, *Benson*,

*) Diess Räthsel liesse sich nur im Gebiete der Hypothese lösen. Am leichtesten wäre es, zu sagen, P. habe, als er den Kolosserbrief mit seinem Grusse an die Laodicener bereits fertig gehabt, sich erst entschlossen, dem Tychicus noch einen *Brief* an die Laodicener mitzugeben, bei dessen Abfassung er gewusst habe, dass Tychicus eher nach Laodicea als nach Kolossä kommen werde. Aber bei allen Hypothesen, die nicht in Consequenz eines ausgemachten Factums gemacht werden, fühlt man keinen Boden unter den Füssen. Haben Andere gesagt, P. habe die Grüsse nachholen wollen, oder er habe erst, als er an die Kolosser schrieb, über Nymphas durch Epaphras gehört, so sind diess eben weiter auch nichts als Voraussetzungen, welche noch dazu dadurch unstatthaft werden, dass unser Brief *nach* dem Kolosserbriefe zu setzen ist (s. § 2.). *Bertholdt* betrachtet den Gruss Kol. 4, 15. nur als Einleitung zu dem folgenden Auftrage („lasset euch unter meiner Begrüssung an die Laodicener den Brief bringen"). Aber wie ganz gegen den Zusammenhang Kol. l. l.!

Michael., *Zachar.*, *Koppe*, *Ziegler* (in *Henke's* Magaz. IV. 2. p. 225 ff.), *Justi* (vermischte Abhandlungen II. p. 81 ff.), *Stolz*, *Haenlein*, *Schmidt*, *Eichhorn*, *Bertholdt*, *Hug*, *Flatt*, *Hemsen*, *Schott*, *Feilmoser*, *Schrader*, *Schneckenb.*, *Neand.*, *Rück.*, *Credner*, *Matthies*, *Meier*, *Harless*, *Böttger*, *Olsh.*, *Thiersch* (Kirche im apost. Zeital. p. 145 ff.), *Guericke*, *Lange* u. M. unsern Brief, unter vielfachen Abweichungen im Einzelnen, *als ein Umlaufsschreiben* betrachtet, wobei man meist Ephesus in den betreffenden Gemeindekreis mit eingeschlossen, theils aber auch, wie *Koppe*, *Haenlein* (welcher auf den *Peloponnes* gerathen hat!), *Eichh.*, *Bertholdt*, ganz ausgeschlossen, Laodicea aber auf verschiedene Weise mit herzugezogen hat (nach *Credner* z. B. ist der Brief in einem Exemplare nach *Ephesus* gesandt, um bei den Gemeinden Vorder-Asiens, und in einem andern Exemplare nach *Laodicea*, um bei den Gemeinden des innern Asiens in Umlauf gesetzt zu werden). Allein gegen die Ansicht von irgendwelcher *encyklischen* Bestimmung entscheidet a) wiederum die allgemeine und ungetheilte kirchliche Ueberlieferung, welche auch nicht die leiseste Spur zeigt von solcher Bestimmung. Ja, hier treten die Orthodoxen und Marcion *zusammen*, indem Beide nur Eine Gemeinde als die Empfängerin nennen. Und bei der hohen Ehre, die ohne Zweifel jede Gemeinde darin fand, ein apostolisches Schreiben empfangen zu haben, muss nicht das spurlose Verschwinden aller Kunde, dass unser Brief auch anderen Gemeinden angehörig oder von ihnen als ihr Eigenthum in Anspruch genommen sei, ganz ungedenkbar erscheinen? b) Selbst abgesehen davon, dass P. in dem Briefe von einer Missivbestimmung desselben nicht das Geringste andeutet, so entscheidet gegen sie insonders *die Zuschrift des Briefs.* Nicht ungehöriger als mit dem blosen ἐν Ἐφέσῳ konnte P. addressiren, wenn er dem Briefe noch weitere Ortsbestimmungen zugedacht hätte *). Wie ganz anders wusste er

*) Diess gilt auch gegen die Form, welche *Harless* der Sache gegeben hat. Die Leser seien Tochtergemeinden von Ephesus, oder auf dem Lande zerstreuete Christen, welche von Ephesus aus zuerst mit dem Evang. bekannt geworden wären, und über welche P. durch die Epheser Nachricht gehabt habe. An diese Christen habe er den Brief durch die Ephesergemeinde gelangen lassen. Da aber auch die Ephesergemeinde selbst aus dem Briefe Nutzen und Erbauung habe ziehen können, so habe der Ap. gewollt, es solle der Brief der Hauptgemeinde vorgelesen werden und ihr bleiben. *Harless* denkt sich den Tychicus Folgendes an die Epheser bestellend: „*ich bringe euch hier den Brief, der euch Allen, zunächst aber den Heidenchristen gilt, von denen ihr dem*

den Korintherbriefen den bestimmten Leserkreis an die Stirn zu schreiben! Soll aber ἐν Ἐφέσῳ unächt sein (s. dagegen oben), so wäre die Addresse, wie sie mit ἐν Ἐφέσῳ für ein Umlaufsschreiben zu enge ist, hinwiederum *zu weit* dafür; denn *gar keine* Ortsbestimmung der Leser wäre bezeichnet, und *nicht ein encyklischer*, sondern ein *katholischer* Brief läge der Zuschrift nach vor uns. c) Will man mit *Rück.* und *Olsh.* annehmen, P. habe in den mehreren Exemplaren, welche er dem Tychicus mitgab, den Ortsnamen offen gelassen zu demnächstiger Ausfüllung mit den Namen der betreffenden Gemeinden (so zuerst *Usher*, dann *Garnier*, *Bengel*, *Eichhorn*, *Hug* u. M.), oder wenigstens in manchen Exemplaren sei eine leere Stelle zu beliebiger Ausfüllung gewesen (*Moldenh.*, *Michael.*, *Bertholdt*, *Hemsen* u. M.), so ist diess α) überhaupt eine willkürliche Zurückversetzung moderner Geschäftsweise aus heutigen Schreibstuben in die apostolische Zeit, aus welcher wir wohl encyklische Briefe, aber keine Spur solcher Ausfertigung haben, deren Mechanismus auch schwerlich mit dem lebendigen Geiste jener Zeit zu reimen wäre. Und β) wäre der Brief, wenn auch jede betreffende Gemeinde ein mit ihrem Namen versehenes Exemplar empfangen hätte, nicht doch an sich ein Umlaufsschreiben geblieben? So hätten ja in den *einzelnen* Gemeindenamen der verschiedenen Exemplare eben so viele Widersprüche mit der eigentlichen Bestimmung des Briefs gelegen. Warum sollte denn P. nicht — falls er dem Tychicus das vermeintliche Missivschreiben in mehreren Exemplaren mitgab, — in jeder Zuschrift gleichmässig die empfangenden Gemeinden sämmtlich genannt haben? γ) Leichtsinn vollends wäre es gewesen*), wenn P. in einem Theile der Exemplare den Ortsnamen zu beliebiger, nicht vorher bestimmter Ausfüllung *in blanco* gelassen hätte. Konnte er 1, 15 ff. 6, 22. schreiben, ohne sich ganz bestimmt die Gemeinden vorzustellen,

---

Apostel gesagt habt. Sorgt, dass der Brief, wenn er bei euch gelesen ist, auch ihnen in die Hände komme, die ihr am besten Mittel und Wege dazu wisset, und bringt mich zu ihnen, damit ich nach des Apostels Auftrag auch ihnen sage, was ich euch über seine Lage berichtet habe." So hätte also der Brief zunächst und hauptsächlich Lesern *ausserhalb* Ephesus gegolten, und P. hätte ihn τοῖς οὖσιν ἘΝ Ἐφέσῳ zugeschrieben? Die Hauptbestimmung hätte er verschwiegen, und nur eine mittelbare und untergeordnete Bestimmung als Addressat hingestellt? Nein, das von *Harless* nur vorausgesetzte Verhältniss würde P. in der Zuschrift wirklich *auszudrücken* gewusst haben, wenn er es sich vorgestellt hätte.

*) Vrgl. *Matthaei* ed. min. III. p. 293.

welche er meinte? δ) Sollte nur der *Name in blanco* bleiben, warum wurde denn auch ἐν weggelassen? warum lauteten die Exemplare nicht: τοῖς οὖσιν ἐν — καὶ πιστοῖς etc.? ε) Wie unerklärlich, dass nur Exemplare mit ἐν Ἐφέσῳ und ausserdem noch namenlose das Glück der Erhaltung und Verbreitung gehabt haben sollen! Jede der betreffenden Gemeinden würde ihr *an sie* addressirtes Exemplar unter *ihrem* Namen zu erhalten und zu vervielfachen gesucht haben, und *verschiedene* Ueberlieferungen über die Leser würden unvermeidlich schon sehr früh in der Kirche neben einander gehen. ζ) Ist auch Laodicea in dem fraglichen Gemeinden-Kreise gewesen, so war es auch Kolossä (Kol. 4, 16.). Aber Kolossä hat ja den vermeintlichen Cirkelbrief nicht durch Zufertigung eines für sie, die Kolosser, bestimmten und an sie addressirten Exemplars überkommen, sondern musste sich den Laodicener-Brief aus Laodicea verschaffen (Kol. l. l.). — In der Unstatthaftigkeit jedwelcher Circular-Hypothese ist auch die Unzulässigkeit der Ansicht von *Anger* (über den Laodicenerbrief, Lpz. 1843.) gegeben, welcher jene Hypothese mit der Annahme der Identität unsers Briefs und des Laodicenerbriefs verschmolzen hat. Das Rundschreiben, zunächst für Ephesus bestimmt, sei zugleich auch für die Tochtergemeinden Asiens, und unter diesen auch für Laodicea bestimmt gewesen. Tychicus habe es zunächst nach Ephesus bringen sollen, von wo es dann weiter an die anderen Gemeinden, und auch nach Laodicea, von hier aus aber nach Kolossä habe gelangen sollen. S. dagegen *Zeller* theol. Jahrb. 1844. I. p. 199 ff. *Wieseler* Chronol. d. ap. Zeitalt. p. 442 f.

Nach den bisherigen Erörterungen ist kein anderes kritisches Verfahren bei Ermittelung der Leser des Briefs geschichtlich begründet als das von den meisten Neueren aufgegebene, welches auf das Resultat zurückkommt, unser Brief sei *an die Epheser* gerichtet *und an weiter keine Gemeinde*, dem ächten ἐν Ἐφέσῳ zufolge und in Uebereinstimmung mit der uralten und allgemeinen Ueberlieferung der Kirche. So unter den Späteren *Whitby*, *Wolf*, *Cramer*, *Morus* und neuerlichst auch *Rinck* Sendschr. der Korinther p. 31 ff., u. in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 948 ff. *Wurm* in d. Tübing. Zeitschr. 1833. 1. p. 97 f. und *Wiggers* *) in d.

*) Doch nimmt dieser die Ansicht hinzu (welche schon *Beza* in s. Anmerk. zur Unterschrift ausspricht), dass der Ap. das zu den Ephesern geredete Wort nicht nur als zu diesen geredet betrachtet, sondern eine Verbreitung und Kenntniss des Briefes in wei-

Stud. u. Krit. 1841. p. 412 ff. *Wieseler* Chronol. d. apost. Zeitalt. p. 443. Dabei aber ist offen einzugestehen, dass, zwar nicht die einzelnen Stellen 1, 15. 3, 1—4. 4, 21., welche vielmehr durch die Erklärung ihre Erledigung finden, wohl aber der so allgemein sich haltende Ton und Inhalt, der Mangel an Erinnerungen persönlicher Verbindung mit den Lesern, der Mangel an Grüssen u. s. w. in einem Briefe an die Epheser befremdender bleibt, als es in jedem andern Briefe der Fall sein würde. Diese auffallende Erscheinung zu begreifen, ist die Berufung auf den schwunghaften und lehrhaften Charakter des Briefs (*Wieseler* p. 449.) nicht hinreichend; es fehlt uns dazu an historischen Nachweisen, und die wissenschaftliche Bescheidenheit und Bedächtigkeit versteht sich lieber dazu, das *non liquet* zu bekennen, als Hypothesen zu bauen, welche, wie gezeigt, in sich selbst zerfallen*). Es müssen historische Verhältnisse obgewaltet haben, unter denen der Brief die befremdliche Gestalt erhielt, welche er hat, aber wir kennen dieselben nicht. Sehr nahe liegt es indess, die fragliche Erscheinung zum Theil wenigstens mit der Sendung des Tychicus in ursachlicher Verbindung zu denken. Nach 6, 21 f. kann P. diesem alle Besonderheiten zu mündlicher Ausrichtung vorbehalten haben, wozu derselbe, welcher als Asiate**), als Zeuge des

---

teren Kreisen gewünscht und beabsichtigt habe, so dass er in der einen Gemeinde die ganze Asiatische Christenheit anrede, welche Ephesus zum Ausgangs- und Mittelpunkt hatte. Dagegen aber ist — abgesehen davon, dass P. von dieser angenommenen Absicht gänzlich nichts *sagt* — dass er auch bei allen übrigen Briefen die Mittheilung in weiteren Kreisen voraussetzen konnte, und doch sich dadurch nicht abhalten liess, auf Besonderheiten einzugehen, Grüsse aufzutragen u. s. w.

*) Diess gilt auch von denjenigen Hypothesen, welche nicht die Christengemeinde zu Ephesus als solche, im Ganzen betrachtet, als die Leser des Briefs fest halten. So *Neudecker* Einl. p. 502.: der Brief sei an den nach Pauli Weggang aus Ephesus von seinen Schülern bekehrten Theil der Gemeinde gerichtet. *Lünemann* (de epist. etc. authentia, primis lector., argum. summo ac consil., Gott. 1842.): P. habe an eine in der nächsten Nachbarschaft von Ephesus erst kürzlich gegründete Gemeinde geschrieben, welche mit der Epheser-Gemeinde so eng verbunden gewesen sei, dass sie als Theil derselben habe betrachtet werden können. Gegen solche Annahmen entscheidet schlagend das einfache und bestimmte τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ, welches keine beschränktere Fassung verträgt, als die Zuschriften τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ Rom. 1, 7., τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις Phil. 1, 1. etc.

**) Vielleicht selbst aus Ephesus. Act. 20, 4. werden Tychicus und Trophimus als *Asiaten* genannt, aber letzterer wenigstens wird 21, 29. bestimmt als *Epheser* bezeichnet.

Abschieds Pauli von den Presbytern (Act. 20, 4.) und auch anderwärts als Emissär nach Ephesus genannt (2. Tim. 4, 12.), ohne Zweifel mit den Verhältnissen des Ap. zu den Ephesern sehr genau bekannt war, vorzüglich geeignet erscheint, während auch von Seiten Pauli ganz besondere Beweggründe (etwa in dem Jüdischen Klagepunkte Act. 21, 28. 29. und in der Habsucht des bestechlichen Felix Act. 24, 26. begründet) aus den Verhältnissen seiner Gefangenschaft und Ueberwachung statt finden konnten, dass er Vorsichts halber grade an *diese* Gemeinde, zu welcher er auf dem *vertrautesten* Fusse stand, *ohne* Darlegung persönlicher Beziehungen und specieller Umstände seinen Brief abzufassen für rathsam hielt.

§ 2.

Ort und Zeit der Abfassung.

Als *Gefangener* hat P. den Brief geschrieben, 3, 1. 4, 1. 6, 20. Von je her aber hat die Ansicht geherrscht, diese Gefangenschaft sei die in der Apostelgesch. berichtete *Römische* gewesen. Erst *Dav. Schulz* in d. Stud. u. Krit. 1829. p. 612 ff. und nach ihm *Schneckenb.* Beitr. p. 144 f., *Schott**), *Böttger* (freilich im Zusammenhange mit seiner Annahme, dass jene Römische Gefangenschaft nur wenige Tage gedauert habe), *Wiggers* in d. Stud. u. Krit. 1841. p. 436 ff., *Thiersch* d. Kirche im apost. Zeitalt. p. 176. und *Reuss* Gesch. d. heil. Schr. N. T. § 114. haben sich für die Gefangenschaft *in Cäsarea* entschieden. Ich glaube, mit Recht. Aber nicht als ob die in den gleichzeitigen Briefen an die Kolosser und an Philemon genannten Freunde Pauli (Kol. 4, 9—14. Philem. 10 ff. 23 f.) nicht bei ihm in Rom hätten sein können, wie man aus dem Philipperbriefe hat schliessen wollen, welcher nur (1, 1.) den Timotheus erwähnt**); auch nicht wegen πρὸς ὥραν Philem. 15., welcher Ausdruck im Gegensatze gegen αἰώνιον keinesweges nur eine ganz kurze Trennung des entlaufenen Onesimus von seinem Herrn voraussetzt;

---

*) Gegen *Schulz* u. *Schott* schrieb *Graul* (Lps. 1836.)

**) Der Philipperbrief ist jedenfalls später geschrieben. Jene Freunde aber konnten eben so wohl zu Rom als zu Cäsarea bei dem Ap. gewesen sein, wie es namentlich vom Aristarchus (Kol. 4, 10. Philem. 24.) historisch gewiss ist, Act. 27, 2.

auch nicht weil P. in Rom die hinreichend genaue Auskunft über Kolossä nicht hätte bekommen können, was ja durch Epaphras (Kol. 4, 12.) sattsam geschehen sein konnte: — wohl aber 1) weil es an sich natürlicher und wahrscheinlicher ist, der Sclave Onesimus sei von Kolossä bis nach Cäsarea entlaufen, als dass er die, eine weite Seereise erfordernde Flucht nach Rom genommen habe, besonders da der Entfliehende noch nicht Christ war. Der Einwand (s. *Wieseler* p. 417.), dass er in dem grossen Rom vor dem Aufspüren der Fugitivarii, welche überall nach den entflohenen Sclaven fahndeten, sicherer gewesen sei, hält nicht Stich, da diese Polizei gewiss grade in der Hauptstadt *in der Umgebung eines Staatsgefangenen* am gefährlichsten war. 2) Ist unser Brief und der Kolosserbrief von *Rom* aus gesandt, so gelangte der Ueberbringer Tychicus mit dem ihn begleitenden Onesimus (Kol. 4, 8. 9.) zuerst nach Ephesus und dann nach Kolossä; so wäre aber mit Recht zu erwarten, dass P. auch den Ephesern neben dem Tychicus (Eph. 6, 21. 22.) auch wie Kol. 4, 8. 9. dessen Gefährten Onesimus mit erwähnt haben würde, schon um dadurch seinem geliebten Onesimus eine gute Aufnahme bei den Ephesern zu bereiten. Reisete aber Tychicus mit Onesimus von *Cäsarea* aus, so gelangte er auf dem geradesten Wege, dem Reisezwecke des Onesimus gemäss, zuerst nach Kolossä, wo er den Sclaven bei seinem Herrn zurückliess, und von da erst nach Ephesus; und sonach hatte P. darin, dass Onesimus nicht mit nach Ephesus kam, den natürlichen Grund, Letztern im Epheserbriefe nicht mit zu erwähnen. Vrgl. *Wiggers* l. l. p. 440 ff. Es genügt nicht, diese Nichterwähnung aus dem allgemeinen Mangel individueller Beziehungen in uns. Briefe zu erklären (*Wieseler*), da es sich hier um eine einzelne Stelle handelt, welche eben individuellen und persönlichen Inhalts *wirklich ist.* 3) In Eph. 6, 21. ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς zeigt dieses καὶ die Vorstellung an, dass, wenn Tychicus zu den Ephesern komme, er den hier ausgesprochenen Zweck bereits bei Anderen erfüllt habe. Diese Anderen aber sind die Kolosser (Kol. 4, 8. 9.), von denen also P. wusste, dass Tychicus *zuerst* zu ihnen kommen werde, was wieder nicht für Rom, sondern für Cäsarea als Ausgangsort spricht. Wäre die Reise von Rom aus, also von Ephesus nach Kolossä gegangen, so müsste man das καὶ an der betreffenden Stelle des *Kolosserbriefs* erwarten*). Ferner 4) Philem. 22. bittet

*) *Wiggers* beruft sich auf V. 22. P. habe nämlich ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο etc. rechtmässiger Weise nicht schreiben

P. den Philemon um Bereitschaft einer Herberge und zwar zu *baldigem* Gebrauche (s. z. Philem. l. l.). Dieses setzt theils überhaupt eine grössere Nähe seines damaligen Gefängnissortes voraus als die weite Entfernung von Rom, zumal bei der damaligen Langsamkeit der Schifffahrt, theils — und diess ist dabei der Hauptpunkt — muss man bei jener Bitte annehmen, dass P. von seinem Gefängnissorte aus nach seiner gehofften baldigen Loslassung *direct* nach Phrygien, namentlich nach Kolossä zum Philemon, zu kommen gedachte, ohne erst Zwischenreisen zu machen, weil sonst die Bitte um *sofortige*, mit der Wiederaufnahme des Onesimus *gleichzeitige* Bereitung der Herberge für ihn beim Philemon unmotivirt wäre. Nun aber ergiebt sich aus Phil. 2, 24., dass P. als er in *Rom* gefangen sass und dort seine Befreiung hoffte, nach *Macedonien* (nicht nach Spanien, wohin früher sein Augenmerk gerichtet war, Rom. 15, 24.) zu reisen Willens war, was nach Obigem zur Herbergsbestellung beim *Philemon* nicht passt. Diese Bestellung passt hingegen genau, wenn P. in Cäsarea war. Von da aus, nach seiner gehofften baldigen Freilassung, beabsichtigte er durch Phrygien, und Asien überhaupt, zu reisen, und hiernächst seinen alten Plan, der auf Rom gerichtet war (Rom. 1, 10 ff. Act. 19, 21.), auszuführen. Ob er damals den frühern *Spanischen* Reiseplan (Rom. 15, 24.) noch gehabt (Phil. 2, 24. hatte er ihn aufgegeben), ist für unsere Frage gleichgültig. Gewiss aber ist, dass P. auch in Cäsarea bei der milden Behandlung und schlaffen Betreibung seines Processes unter Felix die baldige Befreiung hoffen konnte (Act. 24, 23. 26.). Hat man aber behauptet (s. *Wieseler* p. 420., *Guericke* p. 333.), dass weder das freie Predigen (6, 19.; Kol. 4, 3 f. gehört nicht hieher) noch die Bekehrung des Onesimus (Philem. 10.) zu seinem Zustande in Cäsarea passe, sondern nur zu seiner Lage in Rom nach Act. 28,

---

können, wenn Tychicus von selbst schon, durch seine Bestimmung nach Kolossä, nach Ephesus habe kommen müssen. Mit Unrecht. Denn selbst wenn Tychicus durch seine Reiserichtung (von Rom nach Kolossä) nothwendig über Ephesus geführt worden wäre, so hätte er doch blos durchreisen können, wenn ihn nicht P. zu dem bestimmten Zwecke Eph. 6, 22. ausdrücklich beordert und mit Aufträgen an die Gemeinde beschieden hätte. Die nothwendige Reiserichtung über Ephesus hätte also die Wahrheit des ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς etc. nicht ausgeschlossen. Uebrigens konnten ja von Rom aus die Reisenden nach Kolossä gelangen, auch ohne Ephesus zu berühren, etwa über Miletus, so dass also P., Rom als Abgangsort vorausgesetzt, um so füglicher jene Worte schreiben konnte.

30 f., so ist diess zu viel behauptet, da die Notiz Act. 24, 23. hinreichenden Spielraum lässt, um eine solche Thätigkeit dem gefangenen P. auch in Cäsarea zuzuerkennen. Vrgl. z. Kol. Einl. § 2.

Hat demnach P. in *Cäsarea* den Brief abgefasst, so ist das Jahr der Abfassung etwa 60. oder 61.

Die Frage endlich, *ob unser Brief oder der an die Kolosser früher geschrieben sei*, ist weder auf psychologischem Wege, durch Erwägung der innern Verwandtschaft und Eigenthümlichkeit, zu beantworten*), weil dabei der Subjectivität zu viel Spielraum bleibt, wie man denn auch auf diesem Wege bald den Epheserbrief (*Corn. a. Lap.*, *Böhmer*, *Credner*, *Guericke*, *Reuss*), und bald den Kolosserbrief (*Schleierm.*, *Neand.*, *Meier*) als den frühern gefunden hat; noch so, dass man mit *Hug* aus der *Nichterwähnung des Timoth.* im Epheserbriefe schliesst, dieser sei früher als die Briefe an die Kolosser und an den Philemon geschrieben, weil in letzteren Timoth. mit grüsse und also später zu P. gestossen sein müsse**). Dass aber der Kolosserbrief *vor* dem unsrigen geschrieben sei, ist aus folgenden Gründen anzunehmen: 1) Da Kolossä das erste und nächste Ziel war, welches Tychicus, in Begleitung des Kolossers Onesimus, von Cäsarea aus erreichen sollte (s. vorher), so musste es dem Ap. auch am natürlichsten sein und am nächsten liegen, den Brief an die Kolosser eher zu schreiben, als *den* Brief, welcher erst *auf der Weiterreise* seines Freundes besorgt werden sollte. 2) *Καὶ ὑμεῖς* 6, 21. bezieht sich in der Vorstellung Pauli auf die Stelle Kol. 4, 7. und setzt voraus, dass

*) So z. B. *Credner* § 157.: der Epheserbrief sei eher geschrieben: 1) weil der Zweck desselben der allgemeinere, und der des Kolosserbriefs als der besondere untergeordnet sei; 2) weil jener als an unbekannte Paulinische Christen in Asien gerichtet (nach *Credner's* Ansicht), die reiflichste Ueberlegung gefordert habe, dagegen der Kolosserbrief weit leichter abzufassen gewesen sei, da P. den Epaphras und Onesimus bei sich gehabt habe, — so habe es denn nicht fehlen können, dass ein Theil der in jenem Briefe niedergelegten Ideen auch auf diesen übergegangen sei, und zwar so, dass sich hier zum Besonderen gestaltete, was dort allgemein gehalten war; 3) weil in unserem Briefe der Ausdruck abstracter u. s. w. sei. — Es wäre unschwer, mit gleicher Scheinbarkeit das Verhältniss umzukehren, und das Speciellere und Leichtere und Concretere dem Allgemeinern, Schwerern und Abstracteren psychologisch als *vorgängig* darzustellen.

**) Mit demselben Rechte könnte man ja auch umgekehrt schliessen, Timoth. sei bei Abfassung des Epheserbriefs bereits wieder von P. weg und irgend anderswohin gereist gewesen, so dass dieser Brief der spätere sei, — wie wirklich *Schott* urtheilt.

P. letztere bereits geschrieben und in der Erinnerung hatte. Wäre freilich der Laodicenerbrief mit dem Epheserbriefe identisch, so müsste nach Kol. 4, 16. der Kolosserbrief der jüngere sein. Aber s. § 1. u. zu Kol. 4, 16.

§ 3.

Aechtheit des Briefs.

Entschiedener als früher ist neuerlich *de Wette* (exeget. Handb. *zweite* Aufl. 1847. u. Einleit. *fünfte* Aufl. 1848.) als Bestreiter aufgetreten, und die *Baur*'sche Kritik (krit. Miscellen zum Epheserbr. in *Zeller's* theol. Jahrb. 1844. 2. p. 378 ff. *Schwegler* nachapostol. Zeitalt. II. p. 330 ff. *Baur* Paulus p. 418 ff., vrgl. auch dessen Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 104 ff.) verweist den Brief in die Zeit des Gnosticismus u. Montanismus, während ihm *de Wette* noch das apostolische Zeitalter und als Verfasser einen begabten Apostelschüler lässt. Auch *Ewald* spricht ihn dem Paulus ab, stellt ihn jedoch dem grossen Apostel viel näher als die Pastoralbriefe.

Die Gründe *de Wette's* sind ausser der für unpassend befundenen Bestimmung nach Ephesus: der aller Eigenthümlichkeit in Zweck und Beziehungen entbehrende Brief stehe in einer Abhängigkeit vom Kolosserbriefe, die fast nur eine wortreiche Erweiterung desselben sei, ohne Haltung, weil der Beziehung auf die Irrlehrer entlediget. Ein solches Ausschreiben seiner selbst sei des Apostels unwürdig. Unpaulinisch sei auch die mit Zwischen- und Beisätzen überladene, Unzusammenhang mit sich führende (2, 1. 5. 3, 1. 13.), wortreiche und gedankenarme Schreibart, Abweichendes im Einzelnen *), wie in Gedanken, Lehrmeinungen

*) „*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* 1, 3. 20. 2, 6. 3, 10. 6, 12.; *τὰ πνευματικά* 6, 12.; *διάβολος* 4, 27. 6, 11. (sonst nur in 1. u. 2. Tim.); *κοσμοκράτωρ* 6, 12.; *σωτήριον* 6, 16. Anders gebrauchte Worte: *οἰκονομία* 1, 10. 3, 2. 9.; *μυστήριον* 5, 32. (wie Apoc. 1, 20. 17, 5. 7.); *πλήρωμα* 1, 23. (vrgl. Kol. 1, 19. 2, 9.); *εὐλογία* 1, 3.; *αἰών* 2, 2.; *περιποίησις* 1, 14.; *ἀφθαρσία* 6, 24.; *μανθάνειν* 4, 20.; *φωτίζειν* 3, 9.; *πληροῦσθαι ἐν* 5, 18.; *πλ. εἰς* 3, 19.; die Zusammensetzungen *βασιλεία τ. θεοῦ καὶ Χριστοῦ* 5, 5.; *τὸ θέλημα τοῦ κυρίου* 5, 17. Unterbrechung und Wiederanknüpfung der Construction 3, 2—14.: die Constructionen *ἴστε γινώσκοντες* 5, 5., *ἵνα φοβῆται* 5, 33., *ἵνα* mit Optat. 1, 17. 3, 16. Häufig fehlender Artik. vor Bestimmungszusätzen 1, 3. 15. 2, 7. 11. 15. 21. f. u. ö. Breite und Pleonasmus 1, 19. 6, 10. 3, 18.; 2, 6 f. 21. (*ἐν Χριστῷ Ἰησ.*) u. a. m."

und Lehrart *). Allein a) der Mangel an concreter und unmittelbarer Eigenthümlichkeit in Zweck und Beziehungen ist befremdend zwar, aber den Zweifeln an der Aechtheit gerade ungünstig, theils weil überhaupt die Ausbringung einer Schrift unter apostolischem Namen und Ansehen bestimmtere Tendenzen und erkennbarer hervortretende Zustände, auf welche es abgesehen ist, voraussetzen lässt, theils weil insonders die Ephesinischen Verhältnisse und die enge Beziehung des Apostels zu denselben so allgemein bekannt sein mussten, dass ein nichtapostolischer Verfasser sie entweder geflissentlich berücksichtiget und benutzt, oder aber, falls diess der Zweck seines Unternehmens gestattete, eine andere und glücklichere Wahl der Addresse, als grade ἐν Ἐφέσῳ, getroffen haben würde. Wer einen so paulinisch gehaltenen Brief unter dem Namen des Ap. fertigen konnte, musste auch der Nachahmung desselben in Erwähnung und Benutzung concreter Verhältnisse gewachsen sein, und hätte durch die desfallsige Unterlassung, wie sie in unserm Briefes vorliegt, weder sich selbst genügen, noch seiner Absicht, den Paulus darzustellen, entsprechen können; so sehr aus der Rolle gefallen wäre er. Dass der Brief gerade *als Epheserbrief* so allgemein von der alten Kirche in seiner Aechtheit anerkannt worden, ist eben bei der immer räthselhaft bleibenden Allgemeinheit seines Inhalts ein doppelt gültiges Zeugniss davon, dass diese Anerkennung aus unmittelbarer und objectiver Gewissheit historisch hervorgegangen ist. Was ferner b) das Verhältniss des Briefs zu dem an die Kolosser betrifft, so zeigen sich bekanntlich viele zum Theil wörtliche Gleichklänge beider Briefe in Sache und Form **). Indess erklärt sieh diess hinreichend

*) „Unschickliche Berufung des Ap. auf seine Einsicht 3, 4.; Zusammenstellung der Apostel und Propheten 2, 20. 3, 5.; willkürliche Benutzung der Psalmstelle 4, 8.; Anführung einer nichtbiblischen Stelle 5, 14.; die dämonologischen Vorstellungen 2, 2. 6, 12.; die Charakteristiken Gottes 1, 17. 3, 9. 15.; die Geltendmachung der alttest. Verheissung 5, 2 f.; die Abmahnung vom Diebstahle 4, 28.; unpaulinischer Gruss 6, 23 f.“

**)

Eph.	1, 7.	vrgl. Kol.	1, 14.
—	1, 10.	— —	1, 20.
—	1, 15—17.	— —	1, 3. 4.
—	1, 18.	— —	1, 27.
—	1, 21.	— —	1, 16.
—	1, 22 f.	— —	1, 18 f.
—	2, 1. 12.	— —	1, 21.
—	2, 5.	— —	2, 13.
—	2, 15.	— —	2, 14.
—	2, 16.	— —	1, 20.

theils subjectiv daraus, dass P. eben den Kolosserbrief geschrieben hatte, als er an die Epheser schrieb, so dass er noch voll und durchdrungen war von den in jenem ausgesprochenen Ideen, Warnungen und Ermahnungen; theils objectiv daraus, dass die Ephesinischen Verhältnisse dem Ap. in solcher Weise bekannt sein mussten, um ihn zur Wiederholung so mancher Stücke seines eben verfassten Schreibens an eine andere Asiatische Gemeinde dermaassen zu veranlassen, dass er aus dem noch vor ihm liegenden Kolosserbriefe sogar wörtliche Wiedergaben zu machen für geeignet erachtete. Diess für des Apostels unwürdig zu erklären, ist voreilig, da wir von ihm kein anderes Briefpaar haben, welches so gleichzeitig und aus so gleichem Ideenkreise hervorgegangen wäre *). Ist aber allerdings gar Manches aus dem Kolosserbriefe in unserem Briefe

---

Eph.	3, 1.	vrgl.	Kol.	1, 24.
—	3, 2.	—	—	1, 25.
—	3, 3.	—	—	1, 26.
—	3, 7.	—	—	1, 23. 25.
—	3, 8 f.	—	—	1, 27.
—	4, 1.	—	—	1, 10.
—	4, 2.	—	—	3, 12 f.
—	4, 3 f.	—	—	3, 14 f.
—	4, 15 f.	—	—	2, 19.
—	4, 19.	—	—	3, 1. 5.
—	4, 22 ff.	—	—	3, 8 ff.
—	4, 25 f.	—	—	3, 8 f.
—	4, 29.	—	—	3, 8. 4, 6.
—	4, 31.	—	—	3, 8.
—	4, 32.	—	—	3, 12 f.
—	5, 3.	—	—	3, 5.
—	5, 4.	—	—	3, 8.
—	5, 5.	—	—	3, 5.
—	5, 6.	—	—	3, 6.
—	5, 15.	—	—	4, 5.
—	5, 19 f.	—	—	3, 16 f.
—	5, 21.	—	—	3, 18.
—	5, 25.	—	—	3, 19.
—	6, 1.	—	—	3, 20.
—	6, 4.	—	—	3, 21.
—	6, 5 ff.	—	—	3, 22 ff.
—	6, 9.	—	—	4, 1.
—	6, 18 ff.	—	—	4, 2 ff.
—	6, 21 f.	—	—	4, 7 f.

S. d. Tafel b. *de Wette* p. 286 ff. Vrgl. *Bemmelen* Diss. de epp. ad Eph. et Col. inter se collat. L. B. 1803.

*) Aehnlich haben auch andere, wenngleich ebenfalls originelle Männer, wenn sie über den gleichen Gegenstand gleichzeitig an Verschiedene schrieben, zum Theil wörtlich wiederholend geschrieben. Oft so z. B. *Melanthon* in seinen Briefen.

wortreich erweitert, so ist auch Manches *kürzer* wiedergegeben (z. B. 1, 15—17. vrgl. mit Kol. 1, 3. 4.; Eph. 2, 16. vrgl. mit Kol. 1, 20.; Eph. 4, 32. vrgl. mit Kol. 3, 12 f. u. a.), und jene Erweiterungen erklären sich natürlich genug aus dem erneueten Verweilen bei denselben Gedanken, wobei P. nicht mechanisch verfuhr, und ein Geist, wie Er, leichter mehr als weniger Worte zur wiederholten Darstellung fand. Uebrigens ist jedenfalls das Urtheil *de Wette's*: „*fast nichts als eine wortreiche Erweiterung*,“ zu hart, indem beide Briefe in Ideengang, Gehalt und Behandlung sehr wesentliche Verschiedenheiten darbieten (s. *Harless* p. LXIX ff. *Lünemann* de ep. ad Eph. authentia etc. p. 10 ff.); und der Schluss auf einen Pseudo-Paulus wäre jedenfalls zu rasch, so lange nicht aus anderen hinreichenden Gründen erhellete, dass Paulus selbst der Erweiterer nicht gewesen sein könne. Dagegen ist von einem erweiternden Nachahmer schwerlich denkbar, dass er, ein mit des Apostels Ideen und Sprache so Vertrauter, *einen einzigen* Paulinischen Brief zur alleinigen und oft wörtlichen Grundlage seiner Arbeit hätte wählen sollen, wodurch er sich selbst nur unnöthig beschränkt und die Erkennbarkeit der wenn auch im besten Sinne gemachten Dichtung befördert hätte. Ein Mann, der so paulinisch denken und schreiben kann, wie auch die dem Kolosserbriefe nicht parallelen Theile gedacht und geschrieben sind, konnte mit Leichtigkeit seiner angeblichen Apostelschrift eine ganz andere, keine *einzelne* Quelle so handgreiflich bloslegende Gestalt geben. c) In Betreff der allzubreiten, mit Zwischen- und Beisätzen überladenen, Unzusammenhang (2, 1. 5. 3, 1. 13.) mit sich führenden, wortreichen und an neuen Gedanken armen Schreibart, welche dem Briefe vorgeworfen wird, ist zu bemerken, dass dieses Urtheil theils Geschmacksurtheil und subjectiver Art ist, theils in allen seinen Punkten eine gewisse Eigenthümlichkeit des Briefs begründet, aber keine unpaulinische, da vielmehr die Einheit des Flusses und Gusses, das *pectus atque indoles Paulinae mentis* (*Erasm.*), welches von Anfang bis zu Ende durchdringt*), die grössere Breite und das, was man Ueberladenheit u. s. w. nennt, billiger und gerechter Weise auf *Pauli eigene Rechnung* bringt. Grössere Breite allerdings, aber bei der Allgemeinheit der Materie und bei dem Mangel concreten und casuellen Stoffes wie begreiflich! eine Menge von Zwischen- und Beisätzen allerdings, aber nicht in un-

*) „Idem in hac epistola Pauli fervor, eadem profunditas, idem omnino spiritus ac pectus,“ *Erasm.*

paulinischer Weise, und bei der Ergriffenheit des Verfassers von den betreffenden Ideen und ihren Nebengedanken natürlich genug; Unzusammenhang in Wahrheit nirgends, was die Auslegung zu zeigen hat; Armuth an neuen Gedanken nur scheinbar nach der Relativität des Begriffs der Neuheit, Reichthum aber an vielseitigen Modificationen und Darstellungen der Gedanken, welche den Verf., zum Theil aus dem Kolosserbrief her, erfüllten, wobei ein reicher Zuwachs an neuen Ideen nicht beabsichtigt war (wegen des Wortreichthums s. vorher). Was ferner d) die im Einzelnen abweichende Schreibart anbelangt, so finden sich *ἅπαξ λεγόμενα* in jedem Briefe Pauli, so wie auch sonstige eigenthümliche Ausdrucksweisen, was bei einem die Griechische Sprache so fein und umfassend beherrschenden Briefsteller natürlich genug ist; keiner aber der von *de Wette* angeführten Belege (welche zum Theil ungehörig gewählt sind, andererseits aber auch noch hätten vermehrt werden können) ist der Eigenthümlichkeit des Ap. *entgegen*. Nicht minder sind e) *ἅπαξ νοούμενα* zur Bezweifelung der Aechtheit einer Schrift gerade bei einem Manne ungeeignet, dessen Geist so unerschöpflich *reich*, und dessen Vorstellung so bewunderungswürdig *frei* im christlichen Elemente sich bewegt, wie das bei Paulus ist. Alles was als befremdend in Vorstellungen und Lehrmeinungen angeführt ist, erklärt sich psychologisch und historisch hinreichend (s. d. Auslegung), und die an der Lehr*art* genommenen Anstösse finden auch in anderen Paulinischen Briefen Analoga, und beruhen auf ästhetischen Voraussetzungen, welche bei historisch kritischer Prüfung neutestamentlicher Schriften nur sehr unsichere Kriterien abgeben, indem dabei allzuleicht der moderne Geschmack als ungeeigneter Maassstab angelegt wird. Je unbefangener aber *de Wette* mit der Abfassung des Briefs nicht aus der apostolischen Zeit herausgeht, und den Verf. einen *begabten Schüler Pauli* sein lässt, desto unauflöslicher macht er das Räthsel, dass ein solcher seine Schrift ohne alle individuelle geschichtliche Beziehungen des Ap. zu den Ephesern, welche einzuflechten ihm doch so leicht gewesen sein müsste, gelassen haben sollte. Die Gründe der *Baur*'schen Schule endlich, nach denen der Brief, mit dem Kolosserbriefe ein unächtes Brüderpaar ausmachend, ein Product der Gnosis gegen den Ebionitismus sein soll (vrgl. z. Kol. Einl. § 3.), erledigen sich, wenn die Auslegung, streng objectiv verfahrend, in den in Anspruch genommenen Stellen eben nur *Paulinischen* Inhalt nachweist. S. gegen den *Baur*'schen Gegensatz besonders *Klöpper* de orig. epp. ad Eph.

et Col. Gryph. 1853. und hinsichtlich der Christologie unsers und des Kolosserbriefs: *Räbiger* de Christolog. Paulina p. 42 ff., *Lange* apost. Zeitalt. I. 1. p. 119 ff.*). Um so entscheidender aber wird dann das Gewicht, welches durch die *äussere Bezeugung* aus der ununterbrochenen kirchlichen Tradition in die Wagschaale fällt. Was diese äusseren Zeugnisse betrifft, so hat man dieselben zwar mit Unrecht schon von den *apostolischen Vätern* angehoben; denn *Ignat.* Eph. 12. wird der Brief gar nicht erwähnt, und die Erklärung, welche ihn daselbst findet, ist wort- und sinnwidrig (s. § 1.), und bei *Polycarp*. Phil. 12., wo es heisst: „ut *in his scripturis* dictum est: *Irascimini et nolite peccare*, et: *Sol non occidat super iracundiam vestram*," ist kein Citat von Eph. 4, 26. zu finden, sondern, wie *in his scripturis* (vrgl. unmittelbar vorher: *in sacris literis*) und das zwischenstehende *et* beweist, *zwei alttestamentliche* Citate, nämlich Ps. 4, 5. und irgend ein Apokryphum, wenn nicht das *Sol non occidat super* aus Deut. 24, 15. angeführt sein soll (was ich vorziehe). Unter dem Titel „*Schrift*", „*es steht geschrieben*" führen die apostolischen Väter (wegen Barnab. 4. s. *Credn*. Beitr. I. p. 28.) noch keine *neutestamentl*. Stellen an. Aber die unzweifelhafte und ausdrückliche kirchliche Bezeugung unsers Briefs beginnt mit *Irenaeus* Haer. 5, 2, 3. u. 5, 14, 3. und ist von keinem Widerspruche (*Marcion* hielt ihn für Paulinisch, aber an die Laodicener gerichtet) unterbrochen. Auch schon die *Valentinianer* b. Iren. 1, 8, 5. citiren Eph. 5, 13. ausdrücklich als Spruch Pauli, und in den Philosoph. Orig. p. 193. ed. Miller als γραφή. Vrgl. *Baur* p. 435.

Anmerkung. Die Anklänge des ersten Petrusbriefs an Ausdrücke und Gedanken des Epheserbriefs (s. *Weiss* Petrin. Lehrbgr. p. 426 ff., welcher aber viel zu viel herbeigezogen hat) sind zu wenig charakteristisch, als dass sie eine Abhängigkeit unsers Briefs von dem des Petrus (*Weiss*, welcher beide für ächt, *Schwegl.*, welcher beide für unächt hält) mit hinreichendem Grunde voraussetzen könnten. Wegen der streng bewahrten und geistreichen apostolischen Selbstständigkeit Pauli würde eher der umgekehrte Fall anzunehmen sein; aber es genügt völlig bei der schöpferischen Macht der Paulinischen Kirchensprache stehen zu bleiben, welcher sich auch

---

*) Welcher jedoch mit Unrecht den christologischen Unterschied beider Briefe p. 117. dahin bestimmt: im Epheserbriefe sei Christus das Omega aller Dinge, im Kolosserbriefe das Alpha. Er ist in beiden Sendschreiben das *A* und das *Ω*, aber im Kolosserbriefe steht das christologische Thema im Vordergrunde und wird geflissentlicher und umfassender behandelt.

Petrus nicht entziehen konnte noch wollte, wobei dahin gestellt bleibt, ob er Briefe Pauli gelesen habe. 2. Petr. (3, 15 f.) ist unächt.

§ 4.

Veranlassung, Zweck und Inhalt.

Eine besondere, *von Seiten der Epheser* gegebene Veranlassung ist aus dem Briefe durchaus nicht ersichtlich, daher derselbe blos zufällig durch die Sendung des Tychicus und Onesimus nach Kolossä veranlasst zu sein scheint, welche Gelegenheit P. benutzte, den Tychicus auch nach Ephesus zu senden, um den dortigen Christen nicht blos (mündliche) Kunde von sich zugehen zu lassen und Kunde von ihnen zu empfangen, sondern zugleich auch einen schriftlichen Vortrag an sie zu richten theils über die Herrlichkeit der Erlösung uud ihres Christenstandes, theils über das dem angemessene Verhalten, um sie in Glaubensfestigkeit, Glaubenseinheit und christlicher Sittlichkeit zu bestärken und zu fördern. Spuren von Ephesinischen Irrlehrern, etwa den Kolossischen ähnlich (diess gegen *Mich.*, *Haenl.*, *Flatt*, *Schott*, *Neudeck*. u. M.), hat der Brief nicht (denn 4, 14 f. erklärt sich aus der allgemeinen Erfahrung des Apostels, und 5, 6. bezieht sich auf *sittliche* Verführungen); auch ist eine *vorbauende* Rücksichtsnahme auf *gnosticirende Theosophie* (s. *Schneckenb.* Beitr. p. 135 ff. *Olsh.* vrgl. auch *Meier*) wenigstens nicht zu erweisen, weil im Briefe selbst gänzlich nicht angedeutet. Gut *Bengel*: „Singulare haec epistola specimen praebet tractationis evangelicae *in thesi* — —; inde nullum speciatim errorem aut vitium refutat aut redarguit, sed *generatim incedit*.“

Dem *Inhalte* nach zerfällt der Brief in einen vorherrschend dogmatischen und einen vorherrschend paränetischen Theil. Der *dogmatische* ist ein erhabener *) Erguss über die Herrlichkeit und Segensfülle der durch Christum geschehenen Erlösung, wozu auch die Leser, vormals Heiden, gelangt seien, und dann über Pauli Verhältniss zu dieser Heilsanstalt und zu dem Antheile der Leser an derselben (Kap. 1—3.). Der *paränetische* Theil ermuntert zu einem der Berufung würdigen Verhalten, und zwar zuvörderst zur christlichen

---

*) ὑψηλῶν σφόδρα γέμει τῶν νοημάτων καὶ ὑπερόγκων· ἃ γὰρ μηδαμοῦ σχεδὸν ἐφθέγξατο, ταῦτα ἐνταῦθα δηλοῖ. *Chrys.*

Einheit (4, 1—16.), und dann zu einem dem vorherigen heidnischen Leben entgegengesetzten sittlichen Wandel, was in Betreff sehr verschiedener Zustände und Verhältnisse durchgeführt wird (4, 17.—6, 20.). Zum *Schluss* verweist P. wegen seiner persönlichen Verhältnisse an den Tychicus, von dessen Sendung er den Zweck angiebt (6, 21 f.), und endiget mit einem doppelten Segenswunsche (6, 23 f.).

Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Ἐφεσίους.

A. B. D. E. F. G. K. Minusk. haben die kürzere und ältere Ueberschrift *πρὸς Ἐφεσίους*. I. Minusk.: *τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Ἐφεσ.*

KAP. I.

V. 1. *ἐν Ἐφέσῳ*) S. Einl. § 1. *Tisch.* hat es eingeklammert. — V. 3. *ἐν* vor *Χριστῷ* fehlt nur bei einigen Minuskeln, was, obgleich in die Ausgaben von *Erasm.*, *Steph.* 3. u. *Beza* übergegangen und auch von *Mill.* gebilligt, doch als Variante gänzlich nicht zu beachten ist. — V. 6. *ἐν ᾗ*) A. B. Minusk. Chrys. (alic.): *ἧς*. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Rück.* Richtig. Die Attraction wurde theils durch das blose *ᾗ* (so noch Theophyl., Ambrosiast.), theils nach dem im ganzen Contexte obwaltenden *ἐν* durch *ἐν ᾗ* aufgelöst. — V. 10. *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) Das nach *τά* bei *Elz.* gelesene *τέ* ist nach entscheidenden Zeugen von den Neueren (ausser *Harless*) getilgt. Statt *ἐν* aber haben B. D. E. L. 44. 91. 106. al. Theodoret. Oecum. Tert. *ἐπί*, welches *Lachm.* u. *Rück.* mit Recht aufgenommen haben. Die *gewohnte* Vorstellung *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (vrgl. 3, 15.) verdrängte das ungehörig scheinende *ἐπί*. Es wurde *τὰ ἐν* beigeschrieben, und diess bewirkte durch Aufnahme in den Text, wo *τά* schon stand, die Lesart *τά τε ἐν*. Kol. 1, 20. haben viele Minuskeln, *Chrys.* u. *Theodoret.* ebenfalls *ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς*, wo freilich *ἐπί* zu schwach bezeugt, aber höchst wahrscheinlich aus u. St. geflossen ist. — V. 11. *ἐκληρώθημεν*) A. D. E. F. G. It.: *ἐκλήθημεν*. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Rück.* Aber mit Recht haben *Matth.*, *Harless*, *Tisch.* die ebenfalls erheblich bezeugte Recepta als die schwerere, durch *ἐκλήθημεν* glossirte Lesart geschützt. Das Glossem ist aus Rom. 8, 13. *οὓς δὲ προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε* herzuleiten. — V. 12. *τῆς* vor *δόξης* ist nach *Griesb.* von den Neueren ausser *Harless* auf überwiegende Zeugen getilgt. Leicht dargebotener Zusatz, vrgl. V. 14. — V. 14.

ὅς) A. B. F. G. I., u. v. Minuskeln, Athan. Euthal. Chrys. (im Texte): *ὅ.* So *Lachm.* u. *Rück.* Aber *ὅ* ward um des vorherigen *πνεῦμα* willen hier um so leichter eingebracht und erhalten, weil dadurch zugleich der alten Meinung, *ὅς* gehe auf Christum, begegnet wurde. — V. 15. *τὴν ἀγάπην τὴν)* Blos *τήν* hat *Lachm.* nach A. B. 17. Cyr. (alic.) Hier. Aug. (alic.). Schreibfehler, und durch das zweimalige *τήν* wie leicht veranlasst! Wäre aus Kol. 1, 4. zugesetzt worden, so würde man statt des zweiten *τήν* gesetzt haben *ἣν ἔχετε.* — V. 16. Das zweite *ὑμῶν* fehlt bei A. B. D. Minusk. Cant. Goth. Hil.; nach *ποιούμενος* haben es F. G. Getilgt von *Lachm.* u. *Rück.* Bestimmender Zusatz, welcher erst beigeschrieben, dann aber theils vor, theils hinter *ποιούμ.* eingeschrieben wurde. — V. 18. *καρδίας) Elz.*: *διανοίας,* gegen entscheidende Zeugen. Interpretament. — *καί)* fehlt zwar bei A. B. D.* F. G. Verss. Ambrosiast. Victorin., und ist von *Lachm.* u. *Rück.* getilgt, wurde aber, weil das abschliessende *καί* erst noch nachkommt, leichter weggelassen als zugesetzt. — V. 20. *ἐνήργησεν) Lachm.*: *ἐνήργηκεν,* nach A. B. Cyr. Procop. Richtig; der Aor., an sich schon geläufiger, ward durch die folgenden Aoristen veranlasst. Und die Beglaubigung ist stark genug, da die Verss. und Lat. Väter nicht in Betracht kommen können. — *ἐκάθισεν) Lachm.* u. *Rück.*: *καθίσας,* nach A. B. Minusk. Slav. Vulg. ed. Cyr. utr. Eus. Procop. Tert. Hier. Ambr. Pel. Nachhülfe der Structur. — Statt *ἐπουρανίοις* ist *οὐρανοῖς* durch B. Victorin. Hilar. zu schwach bezeugt, obwohl von *Lachm.* aufgenommen. — V. 23. *τά)* fehlt bei *Elz.*, ist aber nach entscheidenden Zeugen von *Bengel, Griesb.* und den Späteren wiederhergestellt; vrgl. V. 22.

Inhalt: Nach der gewöhnlichen Zuschrift und apostolischen Begrüssung (V. 1. 2.) beginnt P. mit einer Lobpreisung Gottes für das Heil in Christo (V. 3.), welches er a) als von Gott in Ewigkeit schon liebreich vorherbestimmt zum Preise seiner Gnade (V. 4. 5.), dann b) als bewirkt durch den Tod Christi (V. 6. 7.), dann c) als bekannt gemacht nach dem Vorsatze der göttlichen Huld, Alles in Christo zu vereinigen V. 8—10.), und endlich d) als wirklich angeeignet nach Gottes Vorherbestimmung (V. 11.) darstellt, Letzteres sowohl in Betreff der gewesenen Juden (V. 12.), als auch der gewesenen Heiden (V. 13. 14.), welche beide Theile zum Preise der göttlichen Herrlichkeit bestimmt seien. — Deshalb, weil auch die Heiden zu solchem Glücke gelangt seien, lasse auch Er, nachdem er ihren Glauben und ihre Liebe vernommen, nicht ab, für seine Leser zu danken, indem er dessen Erwähnung thue in seinen Gebeten, damit

Gott durch seinen Geist sie erleuchte über die Hoffnung, zu welcher ihre Berufung sie erhebe, über die Herrlichkeit des künftigen Heils und über die Grösse der göttlichen Macht an den Gläubigen (V. 15—19.), welche Macht sie erkennen sollten an dem, was Gott an Christo gewirkt habe, den er erweckt und über Alles erhöht und als Herrn über Alles der Gemeinde zum Haupte gegeben habe, welche sein Leib sei, das von ihm Erfüllte, der Alles mit Allem erfülle (V. 20—23.).

V. 1. 2. *Διὰ θελήμ. θεοῦ*) S. z. 1. Kor. 1, 1. — *τοῖς ἁγίοις*) S. z. Rom. 1, 7. — *καὶ πιστοῖς ἐν Χ. Ἰ.*) giebt mit *τοῖς ἁγίοις* die *Vollständigkeit* der Vorstellung, daher es nicht Epexegese ist (*Beza, Vorstius, Calov.* u. M.), sondern *hinzutretendes* Moment und *καί* das eng verknüpfende *und.* Vrgl. Kol. 1, 2. Aber nicht die Vorstellung der *Treue und Beständigkeit* tritt hinzu (*Grot., Locke, Baumg., Rosenm., Meier;* s. dagegen schon *Calov.*), sondern der Begriff des *Glaubens* an Christum, weil in der Zuschrift, wo die Personen sehr bestimmt zu bezeichnen sind, *τοῖς ἁγίοις allein* die Leser noch nicht ausdrücklich als Christen charakterisiren würde. Vrgl. Phil. 1, 1. — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) gehört nicht zu *ἁγίοις* und *πιστοῖς*, so dass es die Sphäre bezeichnen würde, innerhalb welcher die Christen Heilige und Gläubige sind (*Harless;* vrgl. *Bodius, Storr* Opusc. II. p. 121., *Meier*), weil sonst *καὶ πιστοῖς* ganz überflüssig und matt nachschleppend wäre, indem der Begriff *ἅγιος ἐν Χριστῷ* den Begriff *πιστὸς ἐν Χριστῷ voraussetzt,* sondern blos zu *πιστοῖς*: *fidem in Christo reponentibus.* S. z. Mark. 1, 15. Gal. 3, 26. — V. 2. S. z. Rom. 1, 7.

V. 3. *Εὐλογητός*) *gepriesen* (בָּרוּךְ) sc. *εἴη.* Vrgl. Rom. 9, 5. 2. Kor. 1, 3. Luk. 1, 68. 1. Petr. 1, 3. 1. Reg. 15, 39. al. *Voran* steht es hier, weil, wie in den meisten Doxologieen (s. z. Rom. 9, 5.), dem Affecte des lobpreisend ausbrechenden Gemüthes gemäss, der *Nachdruck* darauf liegt. Wo der contextmässige Accent auf der *Person* ruht, geht *diese* voran, wie 1. Reg. 10, 9. 2. Chron. 9, 8. Hiob 1, 21. Ps. 68, 20. 112, 1. 2. Rom. 9, 5. Mit einer Lobpreisung Gottes hebt auch 2. Kor. an, und die *Allgemeinheit* der unsrigen kann bei dem allgemeinen Inhalte des Briefs (vrgl. 1. Petr. 1, 3 ff.) nicht unpaulinisch erscheinen (gegen *de Wette*), zumal die Danksagung wegen der *Leser* noch V. 15 f. nachkommt. — *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου* etc.) *Gott, welcher zugleich der Vater Jesu Christi ist.* S. z. 1. Kor. 15, 24. 2. Kor. 11, 31. *Theodor. Mopsv.* b. *Cram.* Cat. Unrichtig haben *Hieron., Theodoret., Theophyl.* u. M., auch *Mich., Koppe, Rück., Olsh.*

τοῦ κυρίου ἡμ. auch mit zu ὁ θεός gezogen. Zwar ist gegen die Idee „*der Gott Christi*“ nichts einzuwenden (s. z. V. 17.); auch wäre keineswegs τέ vor καί nothwendig, wie *Harless* urtheilt (s. 1. Petr. 2, 25. al.); aber entgegen steht, dass ὁ θεὸς καὶ πατήρ auch ohne Genitiv eine sollenne christliche Bezeichnung Gottes war (vrgl. z. Rom. 15, 6.), wobei nur πατήρ, nicht aber θεός eine Genitiv-Suppletion verlangt (5, 20. 1. Kor. 15, 24. al.). Auch steht der Ausdruck *der Gott Christi* (1, 17. Joh. 20, 17. Matth. 27, 46.) so ganz vereinzelt in den apostolischen Briefen da, dass man ihm die Gangbarkeit nicht beimessen darf, welche er gehabt haben müsste, wenn er in der Formel ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου etc. enthalten wäre. — ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς) *Aor.*: durch das Erlösungswerk. Man beachte die Correlation des passiven εὐλογητός und des activen εὐλογήσας, so wie die Dilogie, nach welcher jenes das wörtliche, und dieses das *thatsächliche* Segnen (vrgl. Rom. 15, 29. 2. Kor. 9, 5 f. Gal. 3, 8. 9. 14. Act. 3, 26.) bezeichnet. ἡμᾶς geht auf die *Christen* überhaupt, nicht auf *Paulus* (*Koppe*), wogegen schon die Ungehörigkeit einer solchen Danksagung des Apostels *für sich* an der Spitze des Briefs, so wie die wirkliche Mehrheit der Personen im ganzen Contexte (V. 4. 11. 12.) und κἀγώ V. 15. entscheidet. — ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ) instrumental: *dadurch dass er uns jede geistliche Segnung mittheilte* (vrgl. Test. XII. Patr. p. 722.: εὐλογ. ἐν ἀγαθοῖς). Diess ist aber nicht *Segen, der unsern Geist angeht*, zu erklären (*Erasm.*, *Mich.*, *Morus*, *Rosenm.*; schwankend *Koppe* u. *Rück.*), sondern: *vom heiligen Geiste herrührend*, weil die specifisch *christlichen* Wohlthaten gemeint sind. Vrgl. Rom. 1, 11. 15, 29. 1. Kor. 12, 1 ff. Von *Gott* ist dieser Segen durch Mittheilung des Geistes gewirkt (V. 13. Gal. 3, 5. 1. Kor. 12, 6. al.), daher *Gott* für denselben gepriesen wird. Ein Gegensatz übrigens gegen die den Juden im A. T. verheissenen irdischen Wohlthaten (*Grot.* u. M., noch *Holzh.*) oder gegen der Juden typische und der Heiden eitele Güter (*Schöttg.*), ist dem Contexte fremd. P. bezeichnet die Sache rein thetisch *wie sie ist, ihrem specifischen Wesen nach.* — ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) local: *in den himmlischen Regionen, im Himmel.* Vrgl. V. 20. 2, 6. 3, 10. 6, 12. Gegen die instrumentale Fassung, nach welcher es als Näherbestimmung des geistlichen Segens von den himmlischen *Gütern**) ver-

*) Das wären nicht Güter, die sich auf das himmlische Leben beziehen, sondern *im Himmel befindliche* und uns mitgetheilte Güter. Denn ἐπουράνιος heisst immer *im Himmel befindlich*. S. d. *Lexica* u. *Wetst.* I. p. 447.

standen wird (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Luther*, *Castal.*, *Pisc.*, *Vorstius*, *Homberg*, *Mich.*, *Zachar.*, *Morus*, *Flatt* u. M.), spricht nicht der Artikel (gegen *Rück.*, *Harless*, *Olsh.*), welcher sehr angemessen die *Kategorie* bezeichnen würde, wohl aber, dass P. nicht ἀγαθοῖς oder χαρίσμασι zugesetzt hat, weil gerade in unserem Briefe ἐν ταῖς ἐπουραν. ständig *Ortsbezeichnung* ist*). *Bezogen* wird das locale ἐν τοῖς ἐπουραν. entweder auf *Gott*, so dass der Himmel als die *Werkstätte* des göttlichen Segens erscheint (*Beza*, *Bodius*), aber wie müssig und sich von selbst verstehend wäre das! oder auf die ἡμεῖς, so dass der Himmel, als ihr πολίτευμα (Phil. 3, 20.), der *Schauplatz* des göttlichen Segens wäre. So *Pelag.*, *Beza* (welcher zwischen beiden Fassungen die Wahl lässt), *Grot.* (welcher sagt, dass uns die Segnungen *et spe et jure in coelo collocant*), *Baumg.*, *Koppe*, *Rück.* u. M. Dagegen wäre nicht der *Aor.*, da die Sache nach idealer Betrachtungsweise proleptisch dargestellt sein könnte (vrgl. 2, 6.). Aber die ganze Erklärung ist contextwidrig gesucht; denn πνευματικῇ zeigt, dass P. nicht gedacht habe, dass wir im himmlischen πολίτευμα diesen Segen empfangen haben, da ja der heilige Geist *auf Erden* empfangen wird, als das jetzige *Angeld* des himmlischen Erbes (V. 13. 14.). Hiernach bleibt nur die dritte Beziehung als die richtige, nach welcher ἐν τοῖς ἐπουραν. als örtliche Bestimmung an εὐλογίᾳ πνευματικῇ angeschlossen wird: *mit jeder geistlichen Wohlthat im Himmel*, so dass, weil der heilige Geist im Himmel; auch die Segnungen des Geistes als im Himmel befindlich und von da uns mittgetheilt betrachtet sind. S. Hebr. 6, 4. — ἐν Χριστῷ) denn *in Christo* war jenes an uns vollzogene εὐλογεῖν begründet; nicht ausser Christo, sondern in ihm hat es ursächlich beruhet, dass uns Gott mit jedem geistlichen Segen segnete, da seine Erlösungsthat die *causa meritoria* dieser göttlichen Segensspendung ist. Vrgl. V. 4.

V. 4. Weitere Ausführung von ὁ εὐλογήσας etc., bis V. 14. S. d. Inhalt. — καθώς) *wie denn*, bezeichnet, dass

*) Der gerade in diesem Briefe fünfmal, und sonst nirgends im N. T. vorkommende Ausdruck ἐν τοῖς ἐπουραν. ist auffallend. Es kann zwar jedem Schriftsteller eine ihm sonst nicht gangbare Phrase zufällig und vorübergehend zugeführt werden, deren Gebrauch er sich unwillkürlich aneignet und bald eben so unwillkürlich wieder verlässt; doch bleibt es befremdend, dass nicht auch in dem gleichzeitig geschriebenen Kolosserbriefe, wo die Gelegenheit dazu keineswegs fehlte (1, 5. 16. 20.), der Ausdruck ἐν τοῖς ἐπουραν. gebraucht ist, obgleich beide Briefe so viel wörtliche Verwandtschaft haben.

jenes *εὐλογεῖν in Gemässheit dessen* geschehen sei, dass u. s. w. Vrgl. 1. Kor. 1, 6. z. Joh. 13, 34. — *ἐξελέξατο ἡμᾶς*) *er hat uns sich* (*sibi*) *auserwählet* (aus der Gesammtheit der Menschen). Vrgl. 1. Kor. 1, 27 f. Rom. 9, 11. 11, 5. 7. 28. Ganz mit Ungrund leugnet *Hofm.* Schriftbeweis I. p. 223 f. ed. 2., dass *ἐκλέγεσθαι* hier *Andere, nicht Erlesene* Bezug habe, und behauptet, es gehe nur auf das, was wir ohne die Erwählung nicht geworden wären. Die Beziehung auf *Andere*, zu denen die Erlesenen ohne die *ἐκλογή* noch gehören würden, hat *ἐκλέγεσθαι immer*, und muss sie *logisch nothwendig* haben. Auch Act. 6, 5. 13, 17. 1. Tim. 5, 21. stellt es die auszeichnende Aussonderung aus der übrigen Masse dar, wie denn auch Christus als der aus Allem, was Mensch ist, Auserkorene der *ἐκλεκτὸς* Gottes heisst (Luk. 9, 35. 23, 35.). — *ἐν αὐτῷ*) denn in nichts Anderem und in keinem Anderen als *in Christo*, dessen Erlösungswerk Gott von Ewigkeit vorher gewusst und beschlossen hat (Act. 15, 18. Rom. 16, 25. 2. Tim. 1, 9. 1. Petr. 1, 20. al.), hatte es seinen Grund, dass die auswählende Gnade (Rom. 11, 5.) uns erkor. Vrgl. 3, 11. Nicht Christus selbst ist als von Gott erwählt, und wir als *in ihm mit eingeschlossen* (*ἐν αὐτῷ*) gedacht, wie *Hofm.* p. 229. meint, sondern, wie die Nähererklärung V. 5. zeigt, der göttliche Act unserer Erwählung hat in Christo seinen *Bestimmungsgrund*, so dass uns durch diesen Act kein anderes als das *durch Christum* zu erlangende Heil zugedacht und beschieden ward. *Ausser* diesem Zusammenhang des göttlichen Wahlschlusses mit Christo würden wir *nicht* erwählt sein. Die Beziehung von *ἐν αὐτῷ* auf *Gott* (*Al. Morus, Holzh.*: bei sich, *in seinem Herzen*) ist wegen der völligen Entbehrlichkeit dieser Bestimmung und wegen des vorherigen *ἐν Χριστῷ* abzuweisen. — *πρὸ καταβολῆς κόσμου*) also vor aller Zeit, in Ewigkeit. Vrgl. Kol. 1, 15 ff. 2. Thess. 2, 13. Matth. 25, 34. al. Der *Ausdruck* findet sich sonst nicht bei Paulus; aber s. Matth. 13, 35. Luk. 11, 50. Joh. 17, 24. Hebr. 4, 3. 1. Petr. 1, 20. al. — *εἶναι ἡμᾶς ἁγίους* etc.) Infin. der Absicht, s. *Winer* p. 290 f. *ἅγιος* und *ἄμωμος* (*tadellos*, Herod. 2, 177. Theocr. 18, 25.) erschöpft die Vorstellung positiv und negativ. Vrgl. Plut. Pericl. p. 173. D.: *βίος* — — *καθαρὸς καὶ ἀμίαντος*. Kol. 1, 22. Eph. 5, 27. Aber nicht von der durch *Sittlichkeit und Tugend* bedingten Heiligkeit ist zu erklären (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Calvin*, *Piscat.*, *Grot.*, *Calixt.* u. V., auch *Flatt*, *Rück*, *Matthies*, *Meier*), wobei man wegen der menschlichen Unvollkommenheit oft willkürlich clausulirt oder, wie *Rück.*, auf Pauli *idealen* Gesichtspunkt verwiesen hat, sondern von der *durch den Ver-*

söhnungstod Christi mittelst der dadurch erlangten δικαιοσύνη θεοῦ hergestellten Heiligkeit und Makellosigkeit (Rom. 3, 21 ff. 5, 1 ff. 8, 1. 33 ff. 1. Kor. 6, 11. al.), wofür der ganze Context entscheidet (V. 5. 6. 7.). Wenn übrigens der Nachdruck, mit welchem unser Brief *die Heiligkeit der Kirche* hervorhebt (vrgl. 5, 27.), den Standpunkt des zweiten Jahrhunderts verrathen soll (s. d. krit. Miscellen in *Zeller's* Jahrb. 1844. p. 382.), weshalb besonders auch auf 3, 10. 31. hingewiesen wird: so kann mit gleichem Grunde der gleiche Verdacht auch auf die anerkanntesten Briefe (wie die an d. Korinth.) geworfen werden. — κατενώπιον αὐτοῦ) vor Gottes Augen, *judice Deo.* Kol. 2, 14.; εἰσὶ γάρ τινες ἄμωμοι τοῖς ἀνθρώποις δοκοῦντες, ἀλλ' οὐ τοῦτο φησὶν, ἀλλὰ κατ' ἐνώπιον αὐτοῦ, *Oecum.* Aber nicht αὑτοῦ ist zu schreiben, wie noch *Harless* vorzieht, sondern mit *Griesb.*, *Lachm.*, *Scholz, Rück.* u. M. αὐτοῦ, vom Standpunkte des *Schriftstellers* aus (*Dissen* ad Dem. de cor. p. 276. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 2, 49.), welcher von Gott, als einem Dritten, aussagt, er habe uns erwählet, dass wir heilig wären *vor ihm* (*coram ipso*), wobei ein Gegensatz zu dem vorherigen ἐν αὐτῷ nicht obwaltet, die Beziehung von αὐτός aber bald hinter einander auf verschiedene Subjecte nicht befremden kann (*Winer* p. 135.). — ἐν ἀγάπῃ) wird von Vielen zu V. 4. gezogen, so dass es entweder mit ἐξελέξατο verbunden wird (*Oecum.*, *Thomas, Flacius, Olear.*, *Baumg.*, *Flatt* u. M.), aber wie isolirt nachschleppend! oder mit εἶναι ἡμᾶς ἁγίους etc. (*Vulg.*, *Ambrosiast.*, *Erasm.*, *Luther*, *Castal.*, *Beza, Calvin, Pisc.*, *Grot.*, *Wolf, Wetst.* u. M., auch *Rück.*, doch schwankend, *Matthies, Meier, B. Crus.*), so dass ἐν ἀγάπῃ der Grund oder vielmehr das Element (*evangelii* τὸ πᾶν sei in der Liebe, sagt *Grot.*) der Heiligkeit und Tadellosigkeit wäre. Aber diess verträgt sich nicht mit der richtigen Erklärung von ἁγίους κ. ἀμώμ. *als einem durch das* ἱλαστήριον *Christi hergestellten Zustande,* wornach nicht ἐν ἀγάπῃ, sondern ἐν πίστει eine contextmässige Bestimmung des Elementes der Heiligkeit gewesen sein würde. Als die richtige Verbindung bleibt daher nur die mit προορίσας V. 5. So *Pesch.*, *Chrys.*, *Theodoret.*, *Theophyl.*, *Augustin.*, *Estius* (doch schwankend), *Bengel, Mich.*, *Zachar.*, *Koppe* u. M., auch *Lachm.*, *Harless*, *Olsh.*, *de Wette, Lachm.*, *Tisch.* Von den Einwendungen dagegen ist nur die von *Matthies* u. *Meier* scheinbar, dass das folgende κατὰ τὴν εὐδοκ. τοῦ θελ. αὐτοῦ das vorausgehende ἐν ἀγάπῃ in dieser Verbindung überflüssig mache. Aber s. z. V. 5.

V. 5. *Liebe* war die Gesinnung Gottes, in welcher er

uns durch diese unsere Auswahl *vorherbestimmte* zur *υἱοθεσία*. Mit Nachdruck, ganz der lobpreisenden Beschaffenheit der Rede entsprechend, wird daher *ἐν ἀγάπῃ* an die Spitze gestellt. Mithin: *indem er in Liebe uns vorherbestimmte.* Zwar hat *Homberg* das Verhältniss der Zeit von *προορ.* zu *ἐξελέξ.* gefasst: „*postquam* nos praedestinavit adoptandos, elegit etiam nos, ut simus sancti;" richtig aber denkt man gewöhnlich *προορίσας* als gleichzeitig zusammenfallend und zugleich vollendet mit *ἐξελέξ.*, so dass man es als den *Modus* desselben betrachtet (s. z. *γνωρίσας* V. 9.). Denn die *praedestinatio* (das *προορίζειν*) wird nirgend anderswo als etwas der *electio* Vorgängiges von dieser unterschieden; sie fällt vielmehr der Sache nach mit ihr zusammen (daher auch Rom. 8, 29. *nur προώρισε* gesagt und 8, 33. *nur ἐκλεκτοί* erwähnt werden), und *vorgängig* ist nur die *πρόγνωσις* Rom. l. l. Vrgl. *Lampsing* Pauli de praedestinat. decreta, Leovard. 1858. p. 70. — Das *προ* in *προορίσας*, *zum Voraus*, weist auf die *künftige Verwirklichung* hin. Allerdings ist die Vorherbestimmung *vor der Weltschöpfung* geschehen (V. 4.), aber nicht mit *προ* wird diess gesagt, welches vielmehr immer auf das künftige Eintreten der vorherbestimmten Sache hinblickt. S. Rom. 8, 29. 1. Kor. 2, 7. Eph. 1, 11. Act. 4, 28. — *εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν*) gehört enge zusammen: *zur Adoption durch Jesum Christum in Bezug auf ihn*, d. h. er hat uns bestimmt, *in dem Verhältnisse an Kindesstatt Angenommener durch Vermittelung Jesu Christi zu ihm* (zu Gott) *zu stehen.* Vrgl. Rom. 8, 29. Dass *υἱοθεσία* nirgends *Kindschaft* schlechthin (wie hier noch *Meier* nach *Usteri* will), sondern *Adoption* ist*), s. z. Rom. 8, 15. Gal. 4, 5. Durch die Adoption sind die Betreffenden aus ihrem natürlichen Zustande, in welchem sie durch die Sünde dem Zorne Gottes verfallen waren (2, 3.), herausgetreten (vrgl. Rom. 7, 24 f.), und in den Zustand der Versöhnung eingetreten, in welchem sie durch Vermittelung des Versöhnungstodes Christi (V. 6. 7. Gal. 4, 5. Rom. 3, 5. al.) vermöge des ihnen als Rechtsbeschaffenheit angerechneten Glaubens an denselben (Gal. 3, 26. Rom. 4, 23 f. al.) Vergebung der Sünden haben und Anerben der Messianischen Seligkeit sind (V. 14. Gal. 4, 7. Rom. 8, 17. al.), als deren Gewährschaft ihnen der heilige Geist gegeben ist (V. 14. Gal. 4, 6. Rom. 8, 16.). —

---

*) Auch die alttheokratische *υἱοθεσία* war *Adoption*; denn die Juden waren als solche, nicht als Menschen überhaupt, das erwählte Eigenthumsvolk, dem das Messiasreich verheissen war. S. z. Rom. 9, 4.

εἰς αὐτόν) geht nicht auf *Christum* (*Anselm*, *Thomas*, *Castal.*, *Vorstius*, *Menoch.*, *Corn. a. Lap.* u. M., auch *de Wette*), da Christus *Vermittler* der Adoption, diese aber ein *Verhältniss zu Gott* ist. Dieser einfache Sinn der *Bezüglichkeit* des Verhältnisses ist festzuhalten, und weder *ad gloriam gratiae suae* (*Pisc.*), noch τὴν εἰς αὐτὸν ἀνάγουσαν τὸ γένος ἡμῶν (*Theophyl.*) hineinzulegen. Willkürlich ferner nicht blos *Beza*, *Calvin*, *Calixt*, welche es für ἐν ἑαυτῷ nahmen und die Selbstständigkeit des göttlichen προορισμός darin fanden, sondern auch *Grot.*, *Wolf*, *Baumg.*, *Koppe* u. M., auch *Holzh.* u. *Meier*; es heisse *sibi*, לו („zu Kindern, die ihm recht eigen angehören", *Meier*). Wie reich und ganz Griechisch ist P. gerade im präpositionellen Ausdruck, durch welchen er *nie* das blose Casus-Verhältniss vertreten lässt! Vrgl. auch z. Kol. 1, 20. — Uebrigens ist auch hier nicht mit *Beza*, *Steph.*, *Mill.*, *Griesb.*, *Knapp*, *Meier* u. M. αὑτόν zu schreiben, sondern αὐτόν (*Erasm.*, *Wetst.*, *Lachm.*, *Harless*, *Olsh.*), da vom Standpunkte des Schreibenden aus das objective Verhältniss der υἱοθεσία ausgesprochen und ein reflexiver Nachdruck nicht vom Zusammenhange gegeben ist. Vrgl. vorher κατενώπιον αὐτοῦ. — κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (nicht αὑτοῦ): *gemäss der Beliebung seines Willens*. so wie es sein Willensschluss war. Vrgl. Matth. 11, 26. Luk, 10, 21. So *Vulg.*, *Erasm.*, *Calvin*, *Grot.*, *Beng.*, *Flatt* u. M., auch *Rück.* u. *de Wette*. Es kann auch heissen: nach dem *Wohlwollen* seines Willens (s. überh. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 369 ff.). So *Harless*, *Olsh.*, *B. Crus.* nach Aelteren. Allein *dieser* Begriff ist bereits, und zwar stärker, in ἐν ἀγάπῃ enthalten; und auf das Moment der *freien Selbstbestimmung*, welches hier gemeint sei, führt klar die Parallele V. 9. durch ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ. Vrgl. auch V. 11.

Anmerkung: Die Praedestination wird von keinerlei *causa meritoria* abseiten des *Menschen* abhängig gemacht (vrgl. V. 11.), sondern ist lediglich Act der freien göttlichen Huld, deren Beschluss nur in *Christo* seine *causa impulsiva* hat, so dass bei den prädestinirten Subjecten der Glaube als die *causa apprehendens* des ihnen bestimmten Heils κατὰ πρόγνωσιν (Rom. 8, 29.) gesetzt ist, womit auch Rom. 9. nach richtiger Auffassung stimmt. Die von Aelteren (z. B. *Grot.*, welcher an u. St. „decretum ejus, quod Deus facere vult, *si et homines faciant*, *quod debent*," findet, vrgl. schon *Hieron.*) und Neueren hinzugedachten *Bedingungen* (z. B. von *Meier*: Glaube und Tugend) verschieben das Verhältniss aus der Sphäre der göttlichen εὐδοκία τοῦ θελήματος in die der Abhängigkeit von menschlicher Selbstwahl, mithin in das Gebiet des Zufälligen.

V. 6. Wie Liebe die *motivirende Gesinnung der göttlichen Vorherbestimmung* war V. 5., so ist die Verherrlichung der göttlichen Liebe (welche aber hier nach ihrer bestimmten Eigenthümlichkeit, weil sie sich auf Sündhafte bezieht 2, 1 ff., als *Gnade* bezeichnet wird) ihr *Zweck*, nicht, wie *Grot.* will, *consequens aliud.* Vrgl. 2. Kor. 1, 20. Phil. 1, 11. — *εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ* (nicht *αὑτοῦ*) heisst weder *zum herrlichen Lobe seiner Gnade* (*Grot., Estius*), noch *zum Lobe seiner herrlichen Gnade* (*Luther, Castal., Beza* u. d. Meisten, auch *Morus, Koppe, Flatt, Holzh., Meier*), wovon eins so willkürlich ist wie das Andere, sondern: *zu Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade*; die *Eigenschaft* der Gnade, ihre Herrlichkeit, ihre preiswürdig erscheinende Grösse, ist als das Object des Lobes hervorgehoben. Vrgl. *Bernhardy* p. 53 f. *Held* ad Timol. p. 368. Treffend schied schon *Bengel* die Begriffe: „Primum nascitur laus gratiae, V. 7., inde laus gloriae." — *δόξης ohne Artikel* kann wegen der folgenden Genitiv-Bestimmung nicht befremden. S. *Winer* p. 114 f. — *ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπ.*) *ἧς* ist vom vorherigen *τῆς χάριτος* (*χάριν χαριτοῦν* ist gedacht wie *ἀγάπην ἀγαπᾶν* 2, 4. Joh. 17, 26.; vrgl. Dem. 306. 28.: *χάριτας χαρίζεσθαι*) attrahirt für *ἥν*. S. z. 2. Kor. 1, 4. Vrgl. Hom. Il. *ψ*, 649. Arist. 1044.: *τῆς ὕβρεος ἧς ὑβρίζομαι. Winer* p. 148. *χαριτόω* heisst *gratia aliquem afficere*, und je nachdem die *χάρις* subjectiv als *Liebenswürdigkeit*, oder objectiv als *Gnade Gottes* gedacht wird, kann der Sinn sein entweder *liebenswürdig machen*, wie es *Chrys.**) und seine Nachfolger, *Corn. a Lap.* u. m. Katholiken (auch *Bisp.*), nicht blos die Versöhnung, sondern auch die positive Heiligung, die justitia *inhaerens* verstehend, gefasst haben, oder *Gnade widerfahren lassen* (so gewöhnlich). Im erstern Sinne (s. *Wetst.* I. p. 651.) steht das Wort Niceph. prog. 2, 2. Symm. Ps. 17, 28. Sir. 18, 17., auch Sir. 9, 8. bei Cod. A. und Clem. Al. paed. 3, 11.; im letztern Sinne Luk. 1, 28. Test. XII Patr. p. 698. Letzteres ist hier entschieden richtig, weil das vorherige *τῆς χάριτος*, besonders bei der Lesart *ἧς*, keinen abweichenden Sinn gestattet, wie denn auch V. 7. lediglich das Werk der *Begnadigung* darstellt. — *ἐν τῷ ἠγαπημένῳ*) Christus als der *υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* Kol. 1, 13. (vrgl. Matth. 3, 17.), ist *κατ' ἐξοχὴν* der von Gott *Geliebte*, und *in ihm* hat uns Gott

---

*) *Chrys.* sagt, wie wenn einer einen Kranken, Ausgehungerten u. s. w. zu einem schönen Jüngling mache, so habe Gott unsere Seele schön und liebenswürdig gemacht für die Engel und alle Heiligen und für sich selbst.

begnadigt, d. h. in dem, dass er ihn für uns in den Tod gab (V. 7.). hat er seine Gnade an uns vermittelt. Vrgl. Rom. 8, 39. 2. Kor. 5, 19. Die Bezeichnung Christi durch ὁ ἠγαπημ. lässt die *Grösse* der göttlichen. Gnade fühlen. Vrgl. Rom. 8, 32. Joh. 3, 16. 1. Joh. 4, 9 f

V. 7. Nähere Ausführung des eben gesagten ἐχαρίτ. ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπ. — ἐν ᾧ) so dass *in ihm* der Besitz der Erlösung beruht. Vrgl. Rom. 3, 24. — τὴν ἀπολύτρωσιν) *die Loskaufung*, nämlich von Gottes Zorn und Strafen, denen wir vor unserm Eintritt in den Glauben durch die Sünde verfallen waren (Rom. 1, 18. 3, 23. Eph. 2, 3. 5, 6. al.), als Solche, die unter der Herrschaft des Teufels standen (Kol. 1, 13. Act. 26, 18.). Der Kaufpreis (1. Kor. 6, 20. 7; 23. Matth. 20, 28. Mark. 10, 45.), durch welchen Christus im willigen Gehorsam gegen Gottes gnädigen Rath diese ἀπολύτρωσις vollzog, war sein Blut, welches er als ἱλαστήριον zum Besten der Menschen vergoss (Rom: 3, 25. 5, 8. 9 al.). — διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ) *mittelst seines Blutes*, Näherbestimmung jenes ἐν ᾧ. P. konnte ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ schreiben (2, 13.), liebt aber überhaupt präpositionelle Abwechselung (vrgl. 2. Kor. 3, 11. Rom. 3, 30. Gal. 2, 16.), wozu er hier insonders durch die epexegetische Absicht geführt wurde (vrgl. 3, 12. 1. Thess. 3, 7.). — τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτ.) Apposition zu τὴν ἀπολύτρωσιν, deren Wesen die um des Todes Christi willen erlangte *Vergebung der Sünden* ist. Ueber den Unterschied von πάρεσις (Rom. 3, 25.) und ἄφεσις (bei P. noch Kol. 1, 14.) s. z. Rom. 3, 25.*). — τῶν παραπτωμ. bezeichnet die *wirklichen individuellen Sünden* (2, 1 ff.), daher P. an die Vergebung der angebornen Sündhaftigkeit (*Olsh.*) nicht mit gedacht hat. — κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς χάρ. αὐτοῦ) nicht adjectivisch aufzulösen („gratia liberalissima," *Koppe*), sondern *der Reichthum*, d. h. *die Fülle* (τὸ πλῆθος hat Cod. 17.) der göttlichen Gnade ist dasjenige, zufolge dessen wir in Christo die Erlösung haben. Zu beachten ist, dass hier wie V. 6. die Hinweisung auf die göttliche Gnade dazu dient, ein Moment der Rede abzuschliessen und ein neues (durch ἧς) anzuknüpfen. Zu πλοῦτος vrgl. 2, 7. 3, 16. Kol. 1, 27. 2, 2. Rom. 2, 4. 9, 23. 11, 33. al. Plat. Euthyphr. p. 12. A. Uebrigens haben *Lachm.* u. *Rück.*, auch *Tisch.* die Form τὸ

---

*) Treffend *Fritzsche* ad Rom. I. p. 199.: „Conveniunt in hoc, quod sive illa, sive haec tibi obtigerit, nulla peccatorum tuorum ratio habetur; discrepant eo, quod hac data facinorum tuorum poenas *nunquam* pendes, illa concessa non diutius nullas peccatorum tuorum poenas lues, quam ei in iis connivere placuerit, cui in delicta tua animadvertendi jus sit."

πλοῦτος, nach A. B. D.* E. (?) Minusk., zu denen auch F. G., mit dem Schreibfehler τοῦ πλοῦτος hinzutreten. Wegen dieser überwiegenden Beglaubigung aufzunehmen. Vrgl. z. 2. Kor. 8, 2. Anm., u. s. *Winer* p. 61.

V. 8. Ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς) ἧς steht durch Attraction (vrgl. V. 6.) nicht für ᾗ (*Camerar.*, *Calvin*, *Pisc.*, *Er. Schmid*), so dass ἐπερίσσ. intransitiv wäre, denn die auch bei Classikern sehr seltene Attraction des Dativ (*Krüger* grammat. Unters. III. p. 274 f.) findet sich im N. T. nicht: sondern für ἥν, so dass ἐπερίσσ. *transitiv* ist (2. Kor. 4, 15. 9, 8. 1. Thess. 3, 12.): *welche er überschwenglich gemacht*, in recht hohem Grade erwiesen hat (ἀφθόνως ἐξέχεε, *Theoph.*), *gegen uns*. Wollte man mit *Calvin* u. *Beza* (vrgl. auch *Holzh.*) gar keine Attraction annehmen, sondern den Genit. wie Luk. 15, 17. fassen, so käme der zum Folgenden (γνωρίσας etc) unpassende Sinn heraus: *an welcher er Ueberfluss hatte gegen uns.* — ἐν πάσῃ σοφίᾳ κ. φρονήσει) ist nicht mit *Chrys. Hieron.*, *Theodoret*, *Homberg*, *Baumg.*' *Seml. Mich.*, *Griesb.*, *Koppe*, *Holzh.*, *Scholz* zu γνωρίσας zu ziehen, weil es sonst, wie ἐν ἀγάπῃ V. 5. den *Zustand Gottes* bei dem γνωρίζειν bezeichnen würde*), was jdooch wegen πάσῃ (s. nachher) nicht angeht. Wollte man es aber mit *Chrys.* (vrgl. *Michael.* u. M.) als den durch γνωρίσας etc. hergestellten *Zustand der Menschen* betrachten, so wäre diess gezwungen, und von Seiten des Sinnes stände entgegen, dass P. in der Bekanntmachung des göttlichen Geheimnisses nicht den göttlichen Gnadenerweis *an sich* (der war in dem *Werke* der Erlösung gegeben, V. 6. 7.), sondern den *Offenbarungserweis* der Gnade darzustellen hatte, daher zu ἧς ἐπερίσσ. εἰς ἡμ. noch eine Bestimmung hinzutreten musste, und diese ist ἐν πάσῃ σοφ. κ. φρον.: *welche er überschwenglich gegen uns erwiesen hat durch jegliche Weisheit und Einsicht* (womit er uns ausstattete vrgl. Kol. 1. 9.), indem er uns bekannt machte u. s. w. Man bemerke dabei die *Klimax*, mit welcher von dem einfachen ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς V. 6. nun bei dieser weiteren Gnadenerweisung gesagt wird ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς. Unrichtig *Rück.* (vrgl. *Hieron.*, *Castal.*, *de Wette* u. M.), obgleich mit ἧς ἐπερίσσ. εἰς ἡμ. verbindend: es sei die *göttliche* Weisheit gemeint, und der Sinn sei: Gott habe mit höchster Weisheit und Einsicht seine Gnade über uns walten lassen. Diess würde nicht nur ein hier Fernliegendes einbringen,

---

*) *Koppe's* Ansicht: „ἐν φρονήσει τὸ μυστήριον quoad sensum jungo, pro: τὸ μυστήριον σοφώτατον κ. φρονιμώτατον" (vrgl. schon *Cajet.*), ist nichts als eine auffallende Verirrung.

da P. im ganzen Contexte nur die *Gnade*, als solche, preist, und keine andere Eigenschaft mit, sondern die Worte selbst auch sind entgegen, zwar nicht durch φρονήσει, welches auch von *Gott* gebraucht sein könnte (1. Reg. 3, 28. Prov. 3, 19. Jer. 10, 12.), wohl aber durch πάσῃ. Denn πᾶσα σοφία heisst nicht *summa sapientia*, sondern *jedwede Weisheit*, was nach populärer Ausdrucksweise, wie unser *„alle mögliche Weisheit“* (*Theile* ad Jacob. p. 7.) nur von *Menschen* gesagt werden kann. Eie πολυποίκιλος σοφία 3, 10. (gegen *de Wette*) ist nicht analog, sondern bezeichnet die *absolute* Weisheit nach ihren *mannichfachen Erscheinungsweisen*. — καὶ φρονήσει) Vrgl. 1. Reg. 4, 29: ἔδωκε κύριος φρόνησιν τῷ Σαλωμὼν καὶ σοφίαν πολλήν· Dan. 2, 21.: διδοὺς σοφίαν τοῖς σοφοῖς κ. φρόνησιν τοῖς εἰδόσι σύνεσιν. Joseph. Antt. 2, 5, 7. 8, 7, 5. Die φρόνησις ist die Intelligenz, welche aus der Weisheit hervorgeht (ἡ δὲ σοφία ἀνδρὶ τίκτει φρόνησιν, Prov. 10, 23.), wobei der Unterschied zu beachten ist, dass die σοφία die höhere Einsicht überhaupt (ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, Sext. Emp. adv. phys. 1, 13.), die φρόνησις die *sittliche* Einsicht (ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν, *Plato* Def. p. 411. D.; ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ κ. κακά, Arist. Eth. 6, 5, 4.) bezeichnet. S. bes. auch Cic. Off. 1, 43. Vrgl. zu φρόνησις, welches P. sonst nicht hat, Luk. 1, 17.

V. 9. *Indem er uns bekannt gemacht hat das Geheimniss seines Willens.* Das Partic. *Aor.* meint eine mit ἐπερίσσ. zusammenfallende und zugleich vollendete Handlung. S. *Matthiae* p. 1132. 1305. *Bernhardy* p. 383. *Herm.* ad Viger. p. 774. — ἡμῖν) geht nicht blos auf die Apostel (*Thomas*), sondern wie im ganzen Zusammenhange, auf die *Christen überhaupt*, wobei die ausserordentlichen Arten der Bekanntmachung, welche Einzelne erfahren hatten (wie Paulus selbst, der δι' ἀποκαλύψεως belehrt war 3, 3. Gal. 1, 12.), ausser Betracht bleiben. — τὸ μυστήρ. τοῦ θελήμ. αὐτοῦ) τοῦ θελήμ. ist Genit. *objecti.* Das den göttlichen Willen betreffende Geheimniss aber ist *der durch Christum vollzogene Erlösungsrathschluss*, nicht insofern er dem Verstande unbegreiflich ist, sondern insofern er von Ewigkeit gefasst zwar, aber bis zu der Verkündigung des Evangeliums in Gott verborgen und den Menschen verhüllt und unbekannt war. S. Rom. 16, 25 f. Eph. 3, 4 f. 9. 6, 19. Kol. 1, 26. Von den Propheten war das Geheimniss nicht *enthüllt*, sondern die Enthüllung nur *geweissagt* worden, daher bei der Verkündigung des Evangel. die prophetischen Weissagungen *Mittel* der Enthüllung wurden, Rom. 16, 25 f. — κατὰ τὴν εὐδοκ.

αὐτοῦ) gehört nicht zu *τοῦ θελήμ. αὐτοῦ* (*Cramer*), sondern zu *γνωρίσας* etc., angebend, dass Gott seiner Selbsbestimmung zufolge die Bekanntmachung vollzogen habe. Vrgl. V. 5. Ueber *εὐδοκ.* s. z. V. 5. — *ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ*) wäre an sich überflüssig, dient aber zur Anknüpfung des Folgenden, daher nach *αὐτῷ* kein Komma zu setzen ist. Nicht aber *αὑτῷ* ist zu schreiben (gegen *Lachm.*, *Harless*), da hier der *αὐτός* nicht als dritte Person erscheinen kann, wie der Fall wäre, wenn etwa *κατὰ τὴν πρόθεσιν αὐτοῦ* stände und wie vorher bei dem dreimaligen *αὐτοῦ* der Fall war. Wäre *αὐτῷ* zu lesen, so wäre ein von Gott Verschiedener gemeint, wie denn wirklich *Chrys.* und seine Nachfolger, auch *Luther*, *Calov.*, *Bengel* u. M. *Christum* verstanden haben, obgleich dieser erst V. 10., und zwar namentlich wieder eintritt. — *προέθετο*) *sich vorgesetzt* (Rom. 1, 13.), *sich vorgenommen hat* (nämlich sie zu vollziehen) *in sich* d. h. *in seinem Herzen* (anthropopathische Bezeichnung). Auch dieser Vorsatz ist als vor der Weltschöpfung gefasst zu denken; aber *προ* ist nicht temporell, sondern *local* (*vor sich nehmen*), vrgl. z. *προαιρέομαι* 2. Kor. 9, 7. u. z. *προχειρίζομαι* Act. 3, 20. Falsch jedoch, schon weil *ἐν αὐτῷ* nicht auf Christum geht, ist die Uebersetzung *Luther's* (vrgl. *Vulg.*): „und hat dasselbige *herfürgebracht* durch ihn," obgleich *προέθ.* an sich diess heissen könnte, s. z. Rom. 3, 25.

V. 10. *Εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώμ. τῶν καιρ.*) *auf die Einrichtung der Erfüllung der Zeiten hin* (hinsehend), gehört nicht zu *γνωρίσας* (*Bengel*), sondern zu dem unmittelbar vorhergehenden und lediglich zur Anknüpfung von *εἰς οἰκον.* etc. gesetzten *ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ*; *εἰς* aber steht nicht für *ἐν* (*Vulg.* u. m. Väter, auch *Beza*, *Pisc.* u. M.), sondern bezeichnet die *Intention*: *in Absicht auf*. Bei der *zeitlichen* Fassung *usque ad* (*Erasm.*, *Calvin*, *Bucer*, *Estius*, *Er. Schmid*, *Michael.* u. M.) müsste man *προέθετο* prägnant nehmen und hinzudenken: *consilio secretum et abditum esse voluit*" (*Erasm.* Paraphr.) was jedoch bei obiger Fassung entbehrlich und daher hier willkürlich ist, obwohl es an sich zulässig wäre (*Winer* p. 547.) — *οἰκονομία*, *Hausverwaltung* (Luk. 16, 2.), auch im ethisch theokratischen Sinne (1. Tim. 1, 4.) und speciell von der apostolischen Amtsfunction (1. Kor. 9, 17. Kol. 1, 25.), heisst hier *Anordnung*, *Einrichtung*, *Veranstaltung* überhaupt, wobei die Vorstellung eines *οἰκονόμος* zurückgetreten ist. Vrgl. 3, 2. Xen. Cyr. 5, 3, 25. Plut. Pomp. 50., oft bei Polyb. (s. *Schweigh.* Lex. Polyb. p. 402.); vrgl. auch 2. Makk. 3, 14. 3. Makk. 3, 2. Act. Thom. 57. *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν* aber, *id quo*

impleta sunt, (vrgl. z. 3, 19.) *tempora*, ist *der Sache nach* nicht verschieden von τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου Gal. 4, 4.; *vorgestellt* aber ist an u. St. die vormessianische Zeit nicht als Einheit, wie Gal. l. l., sondern nach ihren verschiedenen einzelnen Zeitabschnitten, deren letzter mit dem Eintreten des Messianischen Erlösungswerkes schliesst, welche also mit diesem Eintreten voll werden (wie ein Maass), so dass nichts mehr an der Zeitmasse, deren Theile sie sind, fehlt. Dieses πλήρωμα ist mithin nicht etwa im Allgemeinen *tempus justum* (*Morus:* zu seiner Zeit), sondern die *Fülle* der Zeiten, d. h. derjenige Zeitpunkt, durch dessen Eintreten die vormessianischen Zeitläufe voll gemacht*), d. i. als vollständig abgeschlossen werden. Vrgl. Herod. 3, 22.: ὀγδώκοντα δ᾽ἔτεα ζόης πλήρωμα ἀνδρὶ μακρότατον προκέεσθαι (implementum vitae longissimum, d. i. *longissimum tempus, quo impletur vita*), u. s. z. Gal. 4, 4. *Wetst.* z. Mark. 1, 15. Anders *Fritzsche* (in: Thesauri quo sacrae N. T. glossae illustr. specim. Rostock. 1839. p. 25. und ad Rom. II. p. 473.): τὸ πλήρωμα sei *plenitas*, das Abstractum von πλήρης, daher τὸ πλ. τ. κ. *plenum tempus*, οἱ πλήρεις καιροί. Allein πλήρωμα heisst wohl *impletio*, wie πλήρωσις Ez. 5, 2. Dan. 10, 3., Soph. Trach. 1203. Eur. Tro. 824., nirgends aber das *Vollsein*. — *Wie ist nun das Genitiv-Verhältniss* οἰκονομία τοῦ πληρώματος *zu fassen?* Objects-Genitiv (*Menoch.*, *Storr*, *B. Crus.*) kann τοῦ πληρώμ. nicht sein, da vom πλήρωμα τῶν καιρ. als einem von Gott bestimmten Zeitpunkte wohl gesagt werden kann: *es kommt* (Gal. 4, 4.), aber nicht: *es wird eingerichtet*, οἰκονομεῖται. *Harless* nimmt den Genit. *epexegetisch*. Aber ein *Zeitmoment* (πλήρ. τ. καιρ.) kann logischer Weise keine appositionelle Näherbestimmung einer *Thatsache* (οἰκονομία) sein. Richtig wird der Genit. als Ausdruck der *charakteristischen* (zeitlichen) *Eigenthümlichkeit* betrachtet, wie *Calov.* „dispensatio *propria plenitudini temporum*. Vrgl. *Rück*. Eben so κρίσις μεγάλης ἡμέρας Jud. 6. Daher: *in Absicht auf die bei Eintritt der Fülle der Zeiten herzustellende Einrichtung*. Denn ὅτε ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, Gal. l. l. Der Artikel brauchte vor οἰκον. eben wegen der im folgenden Genit. enthaltenen vollkommenen Bestimmung *nicht* zu stehen. Vrgl. z. V. 6. Er würde nur dann erforderlich sein, wenn man zu οἰκονομίαν eine Genitiv-Bestimmung *hinzuzudenken* und es so zu

*) Der apostolische Gedanke vom πλήρωμα τῶν καιρῶν schliesst die Vorstellung einer anfangs- und endlosen Weltenreihe (*Rothe*) aus. S. *Gess* v. d. Person Christi p. 170 ff.

einem selbständigen Begriffe zu machen hätte, wie man oft *administrationem gratiae* (*Wolf*, auch *Olsh.* u. M.) erklärt hat, was aber eben, weil ein Genit. *dabeisteht*, falsch ist, obwohl *οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν zusammen* die christliche Gnadenanstalt *ist*. Diese dabeistehende Genitiv-Bestimmung hindert auch, mit *Luther εἰς οἰκονομίαν* (sc. *τοῦ μυστηρίου*!) zu fassen: *„dass es gepredigt würde,“* oder mit *Grot.* u. *Estius* (vrgl. *Morus*) bei *οἰκον.* zu suppliren *τῆς εὐδοκίας αὐτοῦ*, in welchen beiden Fällen dann für *τοῦ πληρώματος τ. κ.* keine Erklärung des Genitiv-Sinnes übrig bliebe. Ganz falsch endlich *Storr* Opusc. I. p. 155., welchem *Meier* folgt: *οἰκονομία τοῦ πληρ. τ. κ.* sei *administratio eorum quae restant temporum*, und P. wolle sagen: *„pro liberrimo* [vielmehr *benevolo*] *illo Dei decreto, quo constituerit secum, quantum attineat ad rerum administrationem in reliquis i. e. novi foederis temporibus, permittere Christo summam rerum omnium, quae vel in coelo vel in terra gerantur.“* Dass das *πλήρωμα τ. κ.* nicht *reliqua tempora* i. e. *novi foederis* sei, sondern der Zeitpunkt, mit welchem die Messianische Heilanstalt eintritt, ist aus Gal. 4, 4. Mark. 1, 15. so klar, dass es einer weiteren Beurtheilung jener Erklärung gar nicht bedarf. — *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*) *Infin. epexeget.*, welcher über den thatsächlichen Inhalt jener *οἰκονομία* Aufschluss giebt: *(nämlich) wieder zusammenzufassen* u. s. w. Darin sollte die *οἰκονομία τ. πλ. τ. κ.* bestehen. Diese Verbindung ist die nächstliegende und der einfachen Weise des Contextes, die neuen Theile der Rede an das unmittelbar Vorangehende anzuweben, angemessener als die Verbindung mit *προέθετο* (*Zachar.*, *Flatt* u. M.) oder mit *τὸ μυστήρ. τοῦ θελ. αὐτοῦ* (*Beza:* P. erkläre, *quid mysterii nomine significare voluerit;* auch *Harless*, vrgl. *Olsh.* u. M.). Haben übrigens *Beza*, *Piscat.* u. M. *εἰς οἰκον. τ. πλ. τ. κ.* mit *ἀνακεφαλ.* etc. in Eins zusammengenommen, so muss das vorherige *ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ* ganz überflüssig und zwecklos erscheinen, und *εἰς οἰκονομ.* etc. empfängt durch seine Voranstellung vor *ἀνακεφαλ.* unpragmatisch den Hauptnachdruck, welcher nicht von *ἀνακεφαλ.* zu entfernen ist. — *ἀνακεφαλαιώσασθαι*) *κεφάλαιον* in dem Verbo *κεφαλαιόω* heisst *Hauptsache, Hauptpunkt* (s. d. *Lexica* u. *Wetst.* ad Rom. 13, 9.); daher *κεφαλαιόω summatim colligere* wie Thuc. 3, 67, 5. 6, 91, 6. 8, 53, 1. Vrgl. *συγκεφαλαιοῦσθαι* Xen. Cyr. 8, 1, 15. Polyb. 3, 3, 1. 7. 4, 1, 9. al. Mithin *ἀνακεφαλαιόω*: *summatim recolligere*, was Rom. 13, 9. von vorher *singulatim*, in getrennten Theilen Ausgetrücktem, nun aber in einem Hauptpunkte wiederum Zusammengefasstem (Quinctil. 6, 1.) gesagt wird,

so dass Rom. l. l. ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ denjenigen Hauptpunkt bezeichnet, in welchem die Zusammenfassung enthalten ist. Hier aber liegt *in Christo* dieser einigende Hauptpunkt der Wiederzusammenfassung, welche daher nicht *verbal*, wie Rom. l. l., sondern *real* ist, wie diess auch aus den zusammengefassten Objecten τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς etc. bestimmt erhellt. Zu beachten aber ist hierbei, 1) dass ἀνακεφαλ. Christum nicht als κεφαλή bezeichnet, so dass es ὑπὸ μίαν κεφαλὴν ἄγειν hiesse (*Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Luther*, *Piscat.*, *Calov.*, *Bengel*, *Mich.*, *Zachar.*, *Koppe*, *Matthies*, *Meier*, *de Wette* u. M.), sondern als κεφάλαιον (obgleich er κεφαλή *ist*), wie die Etymologie ergiebt; 2) dass weder mit *Grot.* u. *Hammond* die Vorstellung zerstreuter Krieger, noch mit *Camerar.* die einer arithmetischen Summe (κεφάλαιον s. *Wetst.* l. l.) unterzulegen ist, was der Context darbieten müsste; 3) dass das *Medium*, da ein Regierungsact Gottes bezeichnet wird, um so weniger zu vernachlässigen ist: *sibi summatim recolligere;* 4) dass man den Sinn von ἀνα *iterum* (*Winer* de verbor. cum praep. conj. in N. T. usu III. p. 3 f.), welcher auf einen Zustand zurüchweist, wo noch keine Trennung stattfand, nicht aufgeben darf (gegen *Chrys.*, *Castal.* u. V.) Diesem ἀνα haben schon *Pesch.* u. *Vulg.* (*instaurare*). so wie *Tertull.* de monog. 5. (*ad initium reciprocare*), sein Recht gethan, obwohl κεφαλαιόω von jenen vernachlässiget und von diesem falsch gefasst wurde. — τὰ πάντα) wird von Vielen (s. nachher) blos auf die *intelligenten* Wesen, oder auf die *Menschen* bezogen, was nach bekanntem Gebrauche des Neutr. an sich zulässig (Gal. 3, 22.) wäre, aber durch den Context geboten sein müsste. Es ist ganz allgemein zu fassen: *alle geschaffenen Dinge und Wesen.* Vrgl. V. 22. 23. — τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) *was auf den Himmeln und was auf der Erde ist.* ἐπὶ τοῖς οὐραν. (s. d. krit. Anm.) ist so gedacht, dass die Himmel die Standorte sind, *auf welchen* das Betreffende sich befindet. Vrgl. das bekannte ἐπὶ χθονί (Hom. Il. γ, 195. al.), ἐπὶ πύλῃσιν (Il. γ, 149.), ἐπὶ πύργῳ (Il. ζ, 431.). Auch bei Classikern übrigens wechseln oft kurz hintereinander die Präpositionen ihre Structur ohne besondere Absichtlichkeit. S. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 1, 20. *Dem reellen Sinne nach* ist τὰ ἐπὶ τοῖς οὐραν. nicht willkürlich zu beschränken, weder auf die *Geister im Himmel überhaupt* (*Rück.*, *Meier*), noch auf die *Engel* (*Chrys.*, *Calvin*, *Comeron*, *Bald.*, *Grot.*, *Estius*, *Calov.*, *Bengel*, *Michael.*, *Zachar.*, *Rosenm.*, *B. Crus.* u. M.), noch auf die *seligen Geister der Frommen des A. T.* (*Beza*, *Pisc.*, *Bodius*, *Wolf*, *Moldenh.*, *Flatt* u. M.), noch sind gar die *Juden*

und unter *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς die Heiden* zu verstehen (*! Locke, Schoettg., Baumg., Teller, Ernesti*), wie denn anch *Koppe* die *gesammte Menschheit* herauszubringen wusste, indem er Himmel und Erde für Umschreibung von *κόσμος* ausgab (!); sondern ganz unbeschränkt *alle auf den Himmeln und auf der Erde befindlichen Dinge und Wesen* sind gemeint, so dass das vorherige *τὰ πάντα* nach seinen zwei Abtheilungen specialisirt wird. Ganz willkürlich dachte *Hieron.* adv. haer. 3, 18. an alle *Geschichten*, die sich auf Erden und im Himmel ereignet hätten, und welche Gott in Christo, als in ihrem Zielpunkte, zusammenfasse, d. h. zu ihrer Enderfüllung bringe. Vrgl. *Chrys.: τὰ γὰρ διὰ μακροῦ χρόνου οἰκονομούμενα ἀνηκεφαλαιώσατο ἐν Χριστῷ, τουτέστι συνέτεμε.* — *In wie fern* aber hat Gott Alles im Himmel und auf Erden sich in Christo wiederum zusammengefasst? Vor dem Vorhandensein der Sünde waren sämmtliche erschaffenen Wesen und Dinge unter Gottes Regiment ungetheilt vereiniget; Alles in der Welt war normal zur organischen Einheit verbunden für Gottes Zweck. Aber durch die Sünde wurde diese ursprüngliche Vereinigung und Harmonie zerrissen; zuerst im Himmel, wo ein Theil der Engel sündigte und von Gott abfiel*), welche unter Satanas das widergöttliche Reich bildeten, und auch auf Erden den Sündenfall bewirkten (2. Kor. 11, 3.), ihre Herrschaft immer weiter ausbreiteten und sogar in den heidnischen Idolen angebetet wurden (1. Kor. 10, 20 f.). Mit dem Sündenfalle aber hörte auch der Normalzustand der nichtintelligenten *κτίσις* auf (Rom. 8, 19 ff.); Himmel und Erde, welche Schauplatz der Sünde und des dämonischen Reichs geworden waren (Eph. 2, 2. 6, 12.), wurden von Gott zum Untergange bestimmt, damit einst ein neuer Himmel und eine neue Erde, in denen nicht wieder Sünde, sondern sittliche Rechtbeschaffenheit wohnen und Gott das Allbestimmende in Allen sein wird (1. Kor. 15, 28.), unvergänglich (Rom. 8, 21.) an ihre Stelle träte. (2. Petr. 3, 13.) *Das Erlösungswerk Jesu Christi* (vrgl. Kol. 1, 20.) sollte diesen zerrissenen Zustand im Universum, welcher durch die Sünde im Himmel und auf Erden entstanden war, wieder aufheben und die Einheit des Reiches Gottes im Himmel und auf

---

*) denn dieser Abfall ist die nothwendige Voraussetzung der teuflischen Verführung der Protoplasten 1. Joh. 3, 8—10. Joh. 8, 44., wo an ein *ursprünglich* böses Wesen des Teufels (*Frommann, Hilgenf.*) nicht zu denken ist; s. *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 319 ff. Ueber 1. Tim. 3, 6. Jud. 6. u. 1. Tim. 3, 6. in welchen Stellen man den ersten Sündenfall in der Engelwelt mit Unrecht gefunden hat, s. *Huther*.

Erden wieder herstellen, so dass *in Christo* als dem Einigungs- und Haltpunkte, ohne welchen sie nicht eintreten könnte, diese Wiederzusammenfassung beruhen und begründet sein sollte. Vor der Parusie freilich ist diese ἀνακεφαλαίωσις nur noch in der Entwickelung; denn der Teufel ist noch mit seinen Dämonen ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (6, 12.), kämpft noch wider Gottes Reich und beherrscht Viele; viele Menschen verwerfen Christum, und die κτίσις *sehnt* sich nach der Erneuerung. Aber mit der Parusie tritt die völlige Verwirklichung ein, welche die ἀποκατάστασις πάντων ist (Matth. 19, 28. Act. 3, 21. 2. Petr. 3, 10 ff.), wo dann alle widerchristlichen Naturen aus Himmel und Erde ausgeschieden sein werden, so dass hernach nichts im Himmel und auf Erden von dieser Wiederzusammenfassung ausgeschlossen sein wird. Vrgl. *Phot.* b. *Oecum.* Das *Medium* endlich (*sibi* recolligere) hat darin seinen Grund, dass Gott der *Oberherr* ist (das Haupt Christi, 1. Kor. 11, 4. 3, 23.), welcher seinen Willen und Zweck durch die Wiederzusammenfassung u s. w. erfüllt, so dass Er auch die dem Sohne übertragene Herrschaft, wenn die ἀνακεφαλαίωσις nach Besiegung aller widerchristlichen Potenzen vollendet ist, zurücknimmt und dann Gott das einzige herrschende Prinzip ist (1. Kor. 15, 24. 28.). Hiernach ist u. St. so angethan, dass sie ihre historisch zureichende Erläuterung aus dem N. T. und aus Paulus selbst empfängt, und kein Grund vorhanden ist, sie aus einem spätern Ideen-System zu erklären, wie *Baur* thut (p. 424.), welcher sie auf die gnostische Grundidee zurückführt, dass alles von dem höchsten Gott ausgegangene geistige Leben in seine ursprüngliche Einheit zurückgehen müsse, wobei der „gesuchte“ Ausdruck εἰς οἰκον. τ. πληρ. τ. καιρ. in das gnostische Aeonen-Pleroma und dessen Oekonomie hinüberspielen soll. S. ausserdem *Räbiger* Christol. Paulina p. 55. Das „ächt *katholische* Bewusstsein“ (*Baur* Christenth. d. drei erst. Jahrh. p. 109.) des Briefs ist eben das ächt *apostolische*, in Christi Wort und Werk selbst nothwendig gegebene.

Anmerkung 1. Die Erläuterung, welche *Chrys.* für τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς κ. τὰ ἐπὶ τ. γῆς aus der Vorstellung eines reparirten Hauses gegeben hat (ὡς ἄν περὶ οἰκίας τις εἴποι τὰ μὲν σαθρὰ τὰ δὲ ἰσχυρὰ ἐχούσης· ἀνῳκοδόμησε τὴν οἰκίαν — —, οὕτω καὶ ἐνταῦθα πάντας ὑπὸ μίαν ἤγαγε κεφαλήν), hat *Harless* wieder benutzt, dessen Ansicht d. St. ist: der Ap. rede darum so, „*weil der Herr und Schöpfer des ganzen Leibes, dessen Glieder Himmel und Erde sind, in der Wiederherstellung des einen Gliedes den ganzen Leib wiederhergestellt*

hat, und darin die grösste Bedeutung der Versöhnung besteht, dass sie nicht blos eine Wiederherstellung des Erdlebens, sondern Wiederbringung der Harmonie des Universums ist." Aber so wird doch dem *τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς* nur eine mittelbare Theilnahme an der *ἀνακεφαλαίωσις* eingeräumt, und die directe factische Einwirkung der Messianischen *οἰκονομία* auf die himmlische Welt wird entfernt, was um so weniger statthaft erscheint, da *τὰ ἐπὶ τ. οὐρ. voransteht.* Nach P. sollte die himmlische Welt und die irdische Welt, jene so unmittelbar und eigentlich wie diese, von der *ἀνακεφαλαίωσις τῶν πάντων* betroffen werden; denn das satanische Reich, zu dessen Zerstörung Christus gekommen, und dessen Zerstörung die Bedingung der *ἀνακεφαλαίωσις* war, hat in den Regionen des Himmels seinen Sitz (6, 12. u. s. *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 343 ff.) und wirkt in den *υἱοῖς τῆς ἀπειθείας* (2, 2.) auf Erden, so dass im Himmel und auf Erden keine Einheit unter Gott ist.

Anmerkung 2. Die Lehre von der *Wiederbringung*, nach welcher auch die ungläubig Gebliebenen und die Dämonen endlich noch zur Seligkeit gelangen sollen, wie sie durchaus wider das N. T. ist, findet auch in u. St. keine Stütze (gegen *Sam. Crell* u. M.), in welcher sich vielmehr bei *ἀνακεφαλ.* etc. die *Ausscheidung* der Ungläubigen und der dämonischen Mächte und ihre Verweisung in die Gehenna im Zusammenhange des christlichen Glaubensbewusstseins der Leser von selbst versteht, so dass nicht *von jeder einzelnen Individualität* die *ἀνακεφαλαίωσις* gemeint ist, sondern von dem ganzen Complex des Himmlischen und Irdischen, welches, nachdem die widerchristlichen Individualitäten ausgeschieden und der Hölle überwiesen sind, in der erneueten Welt wiederum, wie einst vor der Sünde Alles im Himmel und auf Erden zur Einheit unter Gott verbunden war, zu solcher Einheit verbunden sein soll. Mit Unrecht urtheilt daher *Olsh.*, unsere Stelle (so wie Kol. 1, 20.) sei mit dem allgemeinen Lehrtypus der Schrift dadurch in Einklang zu setzen, dass man im Infin. *ἀποκεφαλ. die Absicht* Gottes urgire, „welche in der Stiftung der mit unendlicher Kraft ausgerüsteten Erlösung auf die Herstellung der *allgemeinen Harmonie*, auf die Wiederbringung *alles Verlorenen* gehe." Abgesehen davon, dass *ἀνακεφαλ.* nur *epexegetischer* Infin. ist (s. oben), so ist es auch durchaus schriftwidrig, anzunehmen, es sei bei der Erlösung auf eine Wiederbringung *alles* Verlorenen, auch der *Teufel*, abgesehen, Denn Stellen wie Tim. 4, 6. beziehen sich nur auf die *Menschen;* in Betreff der *Teufel* aber war die Absicht Gottes bei der Oekonomie der Erlösung, sie zu *besiegen* (1. Joh. 3, 8. al., 1. Kor. 15, 24 f.) und den ihnen bereit gehaltenen Strafen der ewigen Höllenpein (Matth. 25, 41. Jud. 6. Apoc. 20, 1 ff. vrgl. *Bertholdt* Christol. p. 223.) zu überliefern. An die Wiederbringung der Teufel, als an eine

Unmöglichkeit bei den radical widergöttlichen Geistern wird im ganzen N. T. nicht einmal gedacht.

Anmerkung 3. Diejenigen, welche τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρ. *speciell von den Engeln* verstehen (s. oben), wurden, da diese reinen Geister keine Erlösungsbedürftigkeit im eigentlichen Sinne haben, zu unbiblischen Auskunftsweisen getrieben, wie *Calvin* (vrgl. *Bodius*): die Engel wären vor der Erlösung nicht *extra periculum* gewesen, hätten aber durch Christum erlangt: „*primum ut perfecte et solide adhaereant Deo, deinde ut perpetuum statum retineant*" (von dem Allen lehrt das N. T. nichts!), oder *Grot.*: „*antea inter angelos factiones erant et studia pro populis* (Dan. 10, 13.!), — — *ea sustulit Christus, rex factus etiam angelorum, unum ex tot populis sibi populum colligens,*" oder (*Augustin, Zeger*): die Zahl der Engel, welche durch die gefallenen verringert gewesen, sei durch die Auserkorenen unter den Menschen wieder vervollständiget worden. Dem Begriffe der ἀνακεφαλαίωσις aber unangemessen dachte *Bucer* (vrgl. *Zanchius*) an die durch die Erlösung erhöhete Erkenntniss (3, 10.) und Seligkeit (Luk. 15, 10.) der Engel. Noch *Andere* (*Chrys.* z. Kol. 1, 20., *Theophyl.*, *Anselm*, *Corn. a. Lap.*, *Hunnius*, *Calov.*, *Bengel* u. M.) haben die ἀνακεφαλαίωσις darin gefunden, dass durch die Sünde das trennende Verhältniss der Engel und der sündigen Menschen aufgehoben worden ist*). So im Wesentlichen auch *Rück.*: „Ursprünglich und nach dem Willen Gottes sollte die ganze Welt der Geister Eins sein — — durch gleiche Liebe und Gehorsam gegen den Einen Gott — —. Die Sünde hob diess Verhältniss auf, die Menschheit trennte sich von Gott; da musste auch das Band zerreissen, das sie mit der höheren Geisterwelt verband. — — Christus — — soll die Menschheit durch ein heiliges Band mit sich verbinden und dadurch zu Gott zurückführen, und eben dadurch auch — — die Spaltung aufheben, es soll Alles wieder Eins werden." Vrgl. *Meier*, auch *Bähr* z. Kol. 1, 20. Aber es ist ja von Wiedervereinigung nicht des Himmlischen *mit* dem Irdischen, sondern des Himmlischen *und* des Irdischen, die Rede; auch wäre nach dieser Erklärung die ἀνακεφαλαίωσις der himmlischen Geister mit den Menschen die Folge der Entsündigung der Menschen durch Christum, und so hätte P. logischer Weise schreiben müssen: τὰ ἐπὶ τῆς γῆς κ. τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς.

V. 11. Ἐν αὐτῷ) nimmt nachdrücklich das ἐν Χριστῷ wieder auf (*Herm.* ad Viger. p. 734. 5. *Bernhardy* p. 289 f.

*) wobei man ganz willkürlich und mit schriftwidriger Theilung annahm, Christus sei nach seiner göttlichen Natur das Haupt der Engel, und nach seiner menschlichen Natur das Haupt der Menschen.

Kühner II. § 632.), um den folgenden Relativsatz anzuknüpfen (*Kühner* II. § 630. 5.), daher vor ἐν αὐτῷ ein Komma, und nachher kein Punkt, sondern nur ein Komma zu setzen ist (so auch *Lachm.*). Sonderbar *Rück.*: diese Wiederholung sei Syriasmus, was sie so wenig wie Hebraismus ist. — ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν) *in welchem* (es begründet ist, dass) *wir auch* (wirklich) *das Erbtheil erlangt haben.* καὶ im Sinne von *wirklich* stellt die Ausführung der Vorbereitung (welche mit ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν etc. ausgesprochen war) gegenüber. S. *Hartung* Partikell. I. p. 132. *Klotz* ad Devar. p. 636 f. Es bezieht sich auf die Sache, nicht auf die *Personen*, weil sonst καὶ ἡμεῖς ἐκληρ. stehen müsste wie V. 13., daher *Vulg.*: „in quo *etiam nos* etc." u. M. (auch *Erasm.* Paraphr., *Rosenm.*) falsch übersetzte. Das *Subject* sind nicht die *Judenchristen* (*Grot.*, *Estius*, *Wetst.*, *Rosenm.*, *Meier*, *Harless* u. M.), da kein Gegensatz von ἡμεῖς und ὑμεῖς V. 13. ist, sondern die *Christen überhaupt.* ἐκληρώθημεν heisst: *wir sind des* κλῆρος (Act. 26, 18. Kol. 1, 12.), d. i. *des Messianischen Reichsbesitzes theilhaftig geworden*, was vor der Parusie idealer (V. 14. Rom. 8, 24.), und dann realer Besitz ist. Der Ausdruck selbst ist dem alttheokratischen Begriffe der נַחֲלָה, welcher von seiner ursprünglichen palästinensischen Beziehung (Matth. 5, 5.) auf das Messiasreich übergetragen und so christlich sublimirt ist, zu erklären (s. z. Gal. 3, 18.), und die *passive Form* ist ganz wie φθονοῦμαι, διακονοῦμαι, πιστεύομαι etc. (s. z. Gal. 4, 20.), da man sagt κληροῦν τινί (Pind. Ol. 8, 19. al.). Haben *Andere* auf der Bedeutung *durch's Loos gewählt werden* (1. Sam. 14, 41. 42. Herod. 1, 94. Polyb. 6, 38, 2. Eur. Ion. 416. al.) bestanden (*Vulg.*, *Ambros.*, *Chrys.*, *Erasm.*, *Estius* u. M., auch *de Wette*), und den Grund des Ausdrucks darin gefunden: „quia in ipsis electis nulla est causa, cur eligantur prae aliis" (*Estius*), wobei jedoch die Vorstellung des Zufälligen durch das folgende προορισθ. etc. entfernt werde (s. *Chrys.* u. *Estius*), so steht entgegen, dass nach P. lediglich Gottes gnädiger *Wille* das Bestimmende der ἐκλογή ist (V. 5. Rom. 9, 16 ff. al.), nicht eine θεία τύχη, welche in dem ἐκληρ. liegen würde; vrgl. Plat. Legg. 6. p. 759. C.: κληροῦν οὕτω τῇ θείᾳ τύχῃ ἀποδιδόντα. — προορισθέντες etc.) *vorherbestimmt*, nämlich zum κλῆρος, *nach dem Vorsatze dessen, welcher Alles nach dem Rathe seines Willens wirkt.* Zu parenthesiren sind die Worte nicht; τὰ πάντα aber ist nicht auf das zur Heilsanstalt Gehörige zu beschränken (*Piscat.*, *Grot.*), sondern als der *Alleswirkende* (von welchem also auch am wenigsten die Verhältnisse des Messianischen

Heils unabhängig sein können) wird Gott bezeichnet. — Ueber den Unterschied von *βουλή* und *θέλημα* vrgl. z. Matth. 1, 19. Jenes ist die erwogene Selbstbestimmung, dieses die Willensthätigkeit überhaupt.

V. 12. *Causa finalis* der Vorherbestimmung zum Messianischen *κλῆρος**): „*damit wir wären zum Lobe seiner Herrlichkeit* (thatsächlich, durch unsere Messianische *κληρονομία*), *die wir zum Voraus unsere Hoffnung auf Christum gesetzt haben*, wir Judenchristen, denen schon vor seiner Erscheinung Christus der Gegenstand ihrer Hoffnung war. Erst jetzt nämlich, von *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς* an, theilt P. das Subject von *ἐκληρώθ.* und *προορισθέντες*, welches die Christen überhaupt umfasste, in seine zwei Bestandtheile, die *Judenchristen*, welche er durch *ἡμᾶς — τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χρ.* charakterisirt, und die *Heidenchristen*, deren Bestimmung zu dem nämlichen Endzwecke, nämlich *εἰς τὸ εἶναι εἰς ἔπαινον* etc. er hernach V. 13. 14. ausführt (durch *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς* zu ihnen übergehend), daher V. 14. mit Wiederholung von *εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ* abschliesst**). — *ἡμᾶς*) hat Nachdruck, das nachherige Hinzutreten von *καὶ ὑμεῖς* vorbereitend. — *τοὺς προηλπικότας*) *quippe qui* etc. Zu *προελπίζειν*, *vorher hoffen*, vrgl. Athen. 9. p. 377. C. Das *προ* verlegt das Hoffen weder in die *praescientia Dei* (*Hieron.*), noch bezieht es sich auf das *spätere Hoffen der Heiden* (*Beza, Piscat., Grot., Bodius, Estius, Bengel, Michael.* u. M.), da hernach das *Hoffen* der Heiden nicht ausgedrückt ist, noch ist *προηλπ.* *dem Simplex gleich* (*Morus*, *Bretschn.*), sondern es geht darauf, dass die Juden die *alttestamentl. Weissagungen* hatten, und daher schon *vor Christo* ihre Hoffnung auf den Messias setzten (Rom. 9, 4. Act. 26, 6 f. 22. 28, 20. al.). So richtig auch *Zöckler* de vi ac notione vocab. *ἐλπίς*, 1856. p. 32 f. Aber *de Wette*, welcher (vrgl. *Rück.*, *Holzh.*, *Matthies*) die auch von *Chrys.* u. s. Nachfolgern nicht bemerkte Zerlegung in Juden- und Heidenchristen leugnet (*ἡμᾶς* allgemein von den *Christen*, und *καὶ ὑμεῖς* V. 13. von

---

*) Haben viele Andere, wie auch *Flatt*, *Meier*, *Harless* *εἰς τὸ εἶναι* an *προορισθ.* angeschlossen (*vorherbestimmt*, *zu sein* u. s. w), so war dies nicht allein nicht entsprechend dem analogen *εἰς ἔπαινον* etc. V. 6. u. V. 14., sondern auch deshalb ungehörig, weil *προορισθ.* noch nicht speciell auf die Judenchristen sich bezog.

**) Was also P. V. 11—14. ausführt, ist summarisch: „In Christo sind wir wirklich des Messiasheils theilhaftig geworden, wozu wir von Gott vorherbestimmt waren, auf dass wir Judenchristen und auch ihr Heidenchristen zu Lobe seiner Herrlichkeit gereichten."

den *Lesern* verstehend), fasst πϱο in πϱοηλπ.: *vor der Parusie.* Vrgl. Theophyl.: πϱὶν ἢ ἐπιστῇ ὁ μέλλων αἰών. So wäre aber das πϱο *nichtssagend*, während es aber bei unserer Fassung *charakteristisch* ist. Auch ist es unrichtig, dass V. 13. nichts Eigenthümliches von den Heidenchristen aussage. *Dem* πϱοηλπικότας εἶναι *der Judenchristen gegenüber* ist eben das V. 13. Gesagte für die Heidenchristen charakterisirend. Sie haben ohne jene Vorhoffnung gehabt zu haben (2, 12.), gehört, geglaubt u. s. w. — Von der gewöhnlichen schon durch die Wortfolge von selbst sich darbietenden Construction u. St. ist nach *Morus* und nach *Koppe's* erster Ausgabe *), auch nach *Knapp*, *Flatt* u. *Matthies*, neuerlichst wieder *Harless*, dem *Olsh.* folgte, abgewichen, indem er εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ als *Incisum* betrachtet: „*die wir vorherbestimmt waren u. s. w., diejenigen zu sein, zum Ruhme seiner Herrlichkeit, die schon vorher auf Christum hofften.*" So verweise P. auf die Ursache, warum den Juden der κλῆϱος zuerst zugetheilt worden sei. Allein 1) so müsste schon ἐκληϱώθ. und πϱοοϱισθ. speciell auf die *Judenchristen* gehen, was kein Leser errathen konnte und P., um verständlich zu schreiben, hätte *andeuten* müssen, etwa dadurch, dass er schrieb: ἐν ᾧ ἡμεῖς ἐκληϱώθημεν, οἱ πϱοοϱισθέντες — — εἰς τὸ εἶναι — — τοὺς πϱοηλπικότας etc. Wie er geschrieben *hat*, konnte der Leser erst V. 12. die Judenchristen bezeichnet finden, nicht vorher. 2) εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ hat contextmässig (s. V. 14., vrgl. auch V. 6.) keineswegs die Natur einer beiläufigen Einschaltung, sondern das Gewicht der letzten Zweckbestimmung, und zwar nicht in Betreff eines vorchristlichen Zustandes, sondern des christlichen. Diess wird aber nur dann angemessen fühlbar, wenn man εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ *zusammenliest.* 3) Die Vorherbestimmung Gottes (πϱοοϱισθέντες) wird im Zusammenhange der Stelle nicht auf einen *vorchristlichen* Zustand bezogen, wie denn nach *Harless* das εἶναι τοὺς πϱοηλπικότας ἐν τ. Χ. ein solcher wäre, sondern auf die Verwirklichung des Messianischen Heils (V. 5.). Vrgl. Rom. 8, 29. 1 Kor. 2, 7. auch Act. 4, 28. Was endlich 4) gegen die gewöhnliche Verbindung der Worte von *Harless* einge-

*) In der zweiten Ausgabe ist *Koppe* zur gewöhnlichen Interpunction zurückgekehrt, aber aus dem ganz verfehlten Grunde, weil das *wir* von V. 3. an immer auf *den Apostel allein* gehe, daher er nun u. St. erklärte: „*ut ipse, qui spem de Christo mox apparituro diu conceperam, existerem insigne documentum vis et benignitatis divinae, np. hoc ipso, quod contigit mihi converti ad religionem J. Chr.*"

wendet wird, ist nicht gültig. Denn a) die Concinnität der beiden correspondirenden Sätze in Form und Gedanken beruht *darauf*, dass an beiden Theilen, den Juden- und Heidenchristen, die Verherrlichung Gottes als Endzweck ihres Gelangens zum Heil hervortritt, daher auch V. 14. mit *εἰς ἔπαινον τ. δόξ. αὐτοῦ* abschliesst. b) Nicht müssig ist die abermalige Erwähnung der Vorherbestimmung Gottes zum Heile, sondern feierlich, und um so weniger müssig, da die Charakteristik Gottes als des *τὰ πάντα ἐνεργοῦντος* hinzutritt. c) Der Einwand, dass man nicht angeben könne, warum denn der Apostel jene Vorherbestimmung nur in Betreff der *προηλπικότες* anbringe, da sie doch offenbar auch auf die *ἀκούσαντες* gehe, beruht auf dem Missverständniss, nach welchem *ἐκληρώθ.* und *προορισθ.* schon auf die Judenchristen beschränkt wird; denn das Subject dieser Worte sind noch die Christen ohne Unterschied, Juden- und Heidenchristen, so dass die Vorherbestimmung *von jenen und diesen* ausgesagt ist; erst V. 12. tritt die *Theilung* des Subjects ein, welche

V. 13. fortgeht, so dass *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς* auf den zweiten Bestandtheil (*ihr Heidenchristen*) überführt. — Was die *Structur* betrifft, so wird sie nach *Wolle* von *Wolf, Bengel, Morus* u. M. (vrgl. schon *Hieron.*), auch *Rück., Matthies, Holzh., de Wette, Bisp.* als *anakoluthisch* betrachtet; das zweite *ἐν ᾧ* nehme das erste wieder auf. Falsch, da bei der Reassumtion *καὶ ὑμεῖς wesentlich* gewesen wäre. So wie P. geschrieben hat (*καὶ πιστεύσ.*), tritt zu dem vorher von den *ὑμεῖς* Ausgesagten (*ἀκούσαντες*) eine *neue* Aussage hinzu, daher *Fortsetzung*, nicht *Wiederaufnahme* der Rede statt findet. Das Verbum nach *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς* ist daher zu *suppliren*, aber nicht *ἠλπίκατε* (*Erasm.* in der Version, *Beza, Castal., Calvin, Estius* u. M.), da ja das vorherige *προηλπικότας*, welches aber ohnehin nur appositioneller Bestandtheil der Rede war, das auf die Heidenchristen unpassende *προηλπίκατε* ergäbe. Auch nicht *ἐκληρώθητε* (*Erasm.* Paraphr., *Pisc., Zanchius, Corn. a. Lap., Bodius, Vorstius, Zachar., Koppe* u. M., auch *Meier, Harless, Olsh.*), da *ἐκληρώθημεν* V. 11. die Juden- und Heidenchristen schon umfasste, und mit *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς* etc. *ein neuer Theil* der Entwicklung eintritt. Das Richtige ist, blos das *Verb. substantiv.* zu ergänzen, nach dem geläufigen Ausdrucke *ἐν Χριστῷ εἶναι*, Christo angehören als dem Lebenselemente, in welchem man ist. Daher: *in welchem auch ihr seid.* So bahnt sich P. den Uebergang zu den Heidenchristen, um nach vorgängiger genetischer Begründung (V. 13. 14.) endlich auch von ihnen

εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ (V. 14.) auszusagen. — *ἀκούσαντες τὸν λόγ. τῆς ἀληθ.) nachdem ihr gehört habet das Wort* (die Predigt) *der Wahrheit;* denn nach diesem Hören trat bei ihnen das ἐν Χριστῷ εἶναι ein. Die Wahrheit κατ' ἐξοχήν ist der *Inhalt* des λόγος. Aber einen Gegensatz gegen das Typen- und Schattenwerk des A. T. (*Chrys.*) oder gegen den heidnischen Irrthum (*Corn. a Lap., Baumg.; Grot.* denkt an Beides) enthält der Context nicht. Vrgl. Kol. 1, 5. 2. Tim. 2, 15. — τὸ εὐαγγ. τ. σωτηρ. ὑμ.) charakteristische Apposition des λόγος. τῆς ἀληθ. Der *Genit.* bezeichnet auch hier den *Inhalt*; das was im Evangel. kund gethan wird, ist das Messiannische Heil. *Harless* fasst beide Genit. als Genit. *apposit.*, in so fern das Evang. die Wahrheit und die σωτηρία *sei.* Aber das Evangel. *ist* nicht das Heil, sondern eine Kraftäusserung Gottes, welche *zum Heile führt* (Rom. 1, 16. 1. Kor. 1, 18.); auch sind die analogen Zusammensetzungen von τὸ εὐαγγ. mit Genit. abstract., wie τὸ εὐαγγ. τῆς χάριτος τ. θεοῦ (Act. 20, 24.), τῆς εἰρήνης (Eph. 6, 15.), τῆς βασιλείας, der Annahme eines Genit. apposit. entgegen. Vrgl. z. Mark. 1, 1. Endlich führt auch der Context durch ἀκούσαντες und πιστεύσαντες nicht auf das, was die Lehre *ist*, sondern auf das, was sie *verkündiget*. Vrgl. Rom. 10, 14. — ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες etc.) Fortschritt der genetischen Darstellung, um zu ihrem Ziele εἰς ἔπαινον τῆς δόξ. αὐτοῦ V. 14. zu gelangen. Gerade in Betreff der Heidenchristen, welche vorher ausser allem theokratischen Verbande gewesen waren (keine προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ), fühlt sich der Apostel gedrungen, nicht mit dem einfachen „in welchem auch ihr seid, nachdem ihr das Evang. gehört habet“ sich zu begnügen, sondern noch speciell die Versiegelung des heil. Geistes hervorzuheben. — ἐν ᾧ) wird nicht blos von denen, welche es als wiederaufnehmend ansehen (s. oben), sondern auch von vielen Anderen (auch *Harless, Meier, Olsh., B. Crus.*) auf *Christum* bezogen, aber warum das *Nächste* übergehen? Das καί findet im Hinzutreten des Glaubens zum Hören (Rom. 10, 14. 1. Kor. 15, 1.) seine contextmässige Beziehung. Daher beziehe ich mit *Castal., Calvin, Beza, Er. Schmid* u. M. ἐν ᾧ auf τὸ εὐαγγέλιον, und verbinde es mit *Castal.* zu πιστεύσαντες, nicht zu ἐσφραγίσθ. (so *gewöhnlich*), wornach πιστεύσ. überflüssig sein*) und

*) Gehört ἐν ᾧ zu ἐσφραγ, so ist, wenn ᾧ auf das Evangel. geht, zu erklären: „mittelst dessen ihr auch, nachdem ihr gläubig geworden (oder: ihr, nachdem ihr auch gläubig geworden), besiegelt wurdet.“ Vrgl. *Beza.* Soll aber ᾧ auf Christum gehen, so wäre der Sinn: „in welchem (seiend), ihr auch, nachdem ihr

dem periodischen Flusse der Rede Eintrag geschehen würde. Daher: *an welches ihr auch gläubig geworden, versiegelt wurdet durch den heil. Geist.* Ueber *πιστεύειν ἐν* (Mark. 1, 15.) s. z. Gal. 3, 26. — *πιστεύσαντες*) ist nicht mit *Harless* als mit *ἐσφραγ. gleichzeitig* (s. z. *γνωρίσας* V. 9.) zu fassen, sondern es enthält das dem *σφραγίζεσθαι Vorgängige.* Die Ordnung der Bekehrung war: *Hören, Glaube, Taufe, Geistesempfang.* S. Act. 2, 37. 8, 12. 17. 19, 5. 6. Rom. 6, 3. 4. Tit. 3, 5 f. Gal. 3, 2. 4, 6. Allerdings ist auch das Gläubigwerden nicht das Werk menschlicher Selbstbestimmung (s. Act. 16, 14.; Rom. 12, 3. bezieht sich auf das Glaubensmaass der *Getauften*); doch ist *diese* göttliche Einwirkung nur vorbereitend, und der eigentliche Geistesserguss erfolgte erst nach der Taufe *); daher *Wasser* und *Geist* (Joh. 3, 5.). — *ἐσφραγίσθητε*) *besiegelt,* d. h. *bestätigt wurdet,* nämlich als *κληρονόμοι* des Messiasreiches. S. d. Folgende. Vrgl. 4, 30. u. s. z. 2. Kor. 1, 22. Diese Besiegelung ist die empfangene zweifellose Gewährschaft des künftigen Messiasheils *im eigenen Bewusstsein* (Rom. 8, 16.) durch den heil. Geist, nicht die Beglaubigung *vor Anderen* (*ὥστε εἶναι δῆλον, ὅτι θεοῦ ἐστε λάχος κ. κλῆρος, Theophyl.,* vrgl. *Chrys., Corn. a Lap., Flatt, Holzh.* u. M.). Willkürlich aber hat man in *ἐσφραγ.* eine Anspielung auf die *Beschneidung* oder auf die *στίγματα* heidnischer Culte (Beides nimmt *Grot.* an: „*non extra signati estis in cute, quomodo Judaei circumcisi et Graecorum idolorum punctis notati*"), ja gar auf die *σφραγὶς Dianae,* womit die Eingeweiheten ihrer Mysterien bezeichnet wurden (*Amelius;* vrgl. z. Gal. 6, 17.), gefunden. — *τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελ.*) Dativ. *instrumental.,* und *τῆς ἐπαγγ.* ist Genit. *qualitat.,* die Verheissung als *Characteristicum* des heiligen Geistes bezeichnend, denn er ist ja der im A. T. *verheissene* (Act. 2, 16 ff. Joel 3, 1—5. Zach. 12, 10. Jes. 32, 15. 44, 3. Ez. 36, 26 f. 39, 29. Vrgl. Gal. 3, 14.). *Andere (Calvin., Beza, Castal., Piscat.,* und schon bei *Chrys.* u. *Theophyl.* neben jener richtigen Fassung): der Geist, *welcher die Ver-*

---

gläubig geworden (oder: ihr, nachdem ihr auch gläubig geworden), besiegelt wurdet." Wie in beiden Fällen *πιστεύσαντες* ganz entbehrlich sei, fühlt sich von selbst. *Harless* betrachtet *ἐν ᾧ* als durch *τῷ πνεύματι* etc. *näher bestimmt,* in so fern der Geist Gottes auch der Geist Christi ist (Rom. 8, 9. 2. Kor. 3, 17. Gal. 4, 6.). Aber auch so bleibt, da *ἐν ᾧ* doch den bereits vorhandenen geistigen Verband mit Christo ausdrückt, *πιστεύσαντες* entbehrlich.

*) Ueber das einzige Beispiel des Geistesergusses *vor* der Taufe s. z. Act. 10, 44.

heissung (des Heils) *bestätiget*. Aber wie eingetragen, da in πνεῦμα selbst gar nichts von dem Begriffe einer Bestätigung liegt! Nein, dem Geiste *eignete* die alttestamentliche *Verheissung*, er ist specifisch der *Verheissungsgeist*, und eben dadurch ward er für seine Empfänger die *Besiegelung des Messiasheils*. — τῷ ἁγίῳ) ist nicht zufällig noch hinzugesetzt, aber auch nicht, weil die *Sanctificatio* des Geistes das Bestätigende wäre (*Pelag.*, *Lomb.*), denn in τῷ ἁγίῳ liegt die *Eigenschaft*, nicht die *Wirkung* des Geistes, sondern P. will das, wodurch das σφραγίζεσθαι geschehen ist, *recht nachdrücklich und feierlich* hervortreten lassen, daher er mit einem gewissen Pathos sagt: τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ. Uebrigens sind nicht mit *Grot.*, *Estius* u. M. die *Wundergaben* des Geistes zu denken, da ja die ὑμεῖς *überhaupt* die σφραγισθέντες sind, sondern die Geistesergiessung, welche *Alle* nach ihrer Taufe erfuhren (Act. 2, 38.). S. auch V. 14. — Nach den krit. Miscellen in *Zeller's* Jahrb. 1844. p. 383. weist das πνεῦμα τῆς ἐπαγγελ. auf die spätere Zeit, welcher die Lehre vom Paraklet im (unächten) Evang. Johann. angehöre. Aber vrgl. Gal. 3, 14.

V. 14. Ὅς ἐστιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμ.) steht in pragmatischer (nähern Aufschluss gebender) Beziehung zu ἐσφραγίσθητε: *welcher ist Angeld unsers Erbtheils*; denn in dem Empfange des Geistes haben dessen Empfänger, wie man ein Angeld als Gewähr künftiger Vollzahlung empfängt, die *Gewähr* bekommen, dass sie der Messianischen Seligkeit wirklich werden theilhaftig werden (vrgl. Rom. 8, 15—17. Gal. 4, 6. 7.). ὅς, auf das πνεῦμα, nicht auf *Christum* gehend, stimmt im Genus mit ἀῤῥαβών. S. *Herm.* ad Viger. p. 708. *Heind.* ad Phaedr. p. 279. *Kühner* II. p. 505 f. Ueber ἀῤῥαβών s. z. 2. Kor. 1, 22. — εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως) *Causa finalis* von ἐσφραγίσθητε etc., das, worauf die Absicht Gottes gerichtet war, als ihr versiegelt wurdet. *Andere* verbinden mit ὅς ἐστιν — ἡμῶν (*Estius*, *Flatt*, *Rück.* u. M.), wobei man εἰς *usque ad* fasst. Dagegen ist aber sowohl der Gedanke selbst, welcher nach τῆς κληρονομ. ἡμ. ganz entbehrlich wäre, als auch das parallele zweite εἰς, welches offenbar *final* ist. Die ἀπολύτρωσις ist hier nach dem ganzen Zusammenhange, und weil die περιποίησις (s. nachher) das Subject ist, welches die ἀπολύτρωσις erfährt, *die endliche, letzte Erlösung*, welche bei der Parusie geschieht, wo Leiden, Sünde und Tod gänzlich abgethan werden und nach leiblicher Verklärung (Erweckung oder bezw. Verwandelung) die δόξα der Gotteskinder eintritt. S. Rom. 8, 18—23. Vrgl. Eph. 4, 30.

Treffend nennt *Beza* diese factische Vollendung der durch das Blut Christi geschehenen Erlösung (V. 7.) *ἀπολύτρωσιν ἐλευθερώσεως*. — Die *περιποίησις αὐτοῦ* (denn ich beziehe *αὐτοῦ* am Ende nicht blos auf *τῆς δόξης*, sondern auch auf *τῆς περιποιήσ.*, wodurch dieses seine Bestimmtheit, und die Rede an Lebhaftigkeit und Energie gewinnt*)) ist das *Erwerbthum Gottes*, d. h. *das von Gott zu seinem Eigenthume erworbene Volk*, womit hier die *Christenheit*, das wahre Gottesvolk gemeint ist, durch das Erlösungswerk Christi von Gott zu seinem Eigenthume erworben. Vrgl. 1. Petr. 2, 9. auch Act. 20, 28., wo die christliche Gemeinde als Erwerbthum *Christi* (vrgl. Tit. 2, 14.) dargestellt wird. Der Ausdruck entspricht ganz dem Hebr. סְגֻלַּת יְהוָה, womit das Volk Israel als das heilige *peculium Dei* bezeichnet und den Heiden entgegengesetzt wird. S. Ex. 19, 5. Deut. 7, 6. 14, 2. 26, 18 f. Ps. 135, 4. Auch die LXX., obwohl sie gewöhnlich den Begriff von סגלה durch *περιούσιος* ausdrücken, übersetzen es Mal. 3, 17. durch *περιποίησις*. Vrgl. auch Jes. 43, 21.: *λαόν μου ὃν περιεποιησάμεν* (יָצַרְתִּי) etc. Der Einwand gegen diese Fassung (welche nach d. *Pesch.* u. *Oecum.* von *Erasm.*, *Calvin*, *Grot.* u. den Meisten, auch *Flatt*, *Rück.*, *Meier*, *Harless*, *Olsh.*, *de Wette*, *B. Crus.* befolgt ist), *περιποίησις* heisse nie an sich, ohne bestimmenden Zusatz, das Gottesvolk (s. bes. *Koppe* z. u. St.), verschwindet ganz durch Hinzunahme von *αὐτοῦ*: „*zur Erlösung seines Erwerbthums, zum Preise seiner Herrlichkeit.*" *Andere*, die Bedeutung *Erwerbthum* ebenfalls fest haltend, erklärten in *sächlichem* Sinne, wie *Calov.* (vrgl. schon *Bugenh.*): „plena fruitio redemtionis *haereditatis nobis acquisitae.*" Vrgl. *Matthies*: „bis auf die Auslössung des verheissenen herrlichen Besitzthums." Aber wie kann von dem uns erworbenen Heile gesagt werden, dass es erlöst werde? Und jene *plena fruitio* ist eingetragen. *Beza*, mit Unrecht den *concreten* Gebrauch von *περιποίησις* leugnend, besteht auf dem *abstracten* Begriff *vindicatio, assertio*, und giebt als Sinn an: „*dum in liberationem vindicemur.*" Aber diess müsste ausgedrückt sein durch *εἰς περιποίησιν τῆς ἀπολυτρώσεως* (vrgl. 1. Thess. 5, 9. 2. Thess. 2, 14.). Im *abstracten* Sinne nahmen das Wort auch diejenigen, welche es als *Erhaltung*, *conservatio* (Hebr. 10, 39. 2. Chron. 14, 13. Test. XII patr. p. 633. Plat. Defin. p. 415. C. *Wetst.* II. p. 424.) fassen, wie *Bengel*, *Bos* („redemtio, quae salutem et conservationem affert"), *Bretschn.* („redemt., qua vitae aeternae servamur"), *Holzh.* (welcher nach *Homberg* willkürlich

*) So auch *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 25.

annimmt, ἀπολ. τῆς περιπ. stehe für ἀπολ. καὶ περιπ.). Aber gegen diese Erklärungen entscheidet, dass bei περιποίησις der Gedanke: *zum ewigen Leben* u. dergl. eigenmächtig zugesetzt, und dass das angenommene Genitiv-Verhältniss nicht aus dem Begriffe von ἀπολύτρωσις hervorgeht, nach welchem der Genit. entweder das *Subject* ist, *welches* erlöst wird (Luk. 21, 28. Rom. 8, 23.), oder dasjenige ausdrückt, *wovon* man frei wird (Hebr. 9, 15. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 178.). Noch andere verfehlte Erklärungen, zu welchen auch gehört (*Vatahl.*, *Koppe*), τῆς περιποιήσεως für τὴν περιποιηθεῖσαν zu nehmen *), *die uns erworbene Erlösung*, s. b. *Wolf* u. *Harless* z. u. St. — εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ) klimaktische, den *letzten* Zweck Gottes bei der Versiegelung mit dem heiligen Geiste enthaltende Parallele des Vorherigen. Und so ist denn P. zu dem, was er bei der Anknüpfung von ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς V. 13. im Auge hatte, gelangt, nämlich den Heidenchristen dieselbe letzte Bestimmung zuzueignen, welche er V. 12. von den Judenchristen ausgesagt hat. — Die Beziehung von αὐτοῦ auf *Gott* (nicht auf Christum, wie *Estius* u. *Hofm.* wollen) fliesst aus ἐσφραγ., welches *Gottes* Act ist. S. *v. Hengel.* Annot. p. 198 ff.

V. 15.**) Erst jetzt gelangt P. zu dem, womit er sonst gleich nach dem Grusse seine Briefe anzuheben pflegt, zum Dank gegen Gott für die christliche Verfassung der Leser und zur Fürbitte. — διὰ τοῦτο) bezieht sich auf V. 13. 14.; *weil diess der Fall ist, dass auch ihr in Christo seid und mit dem heiligen Geiste versiegelt worden* u. s. w. S. schon *Theophyl.* Weiter zurückzugehen und auf die ganze vorhergegangene Entwickelung von V. 3. an zu beziehen (*Harless* u. *Winzer* nach *Oecum.*, nicht *Zanchius* u. *Estius*), ist kein Grund vorhanden, da Dank und Bitte des Ap. sich auf die *Leser* bezieht, welche erst V. 13. angeredet sind. — κἀγώ) *auch ich;* denn P. weiss, dass er durch seine Gebetsthätigkeit V. 16. mit den Lesern *zusammenwirkt.* Vrgl. z. Kol. 1, 9. — ἀκούσας) dient nicht zum Beweise, dass der Brief nicht an die Epheser oder nicht an sie allein geschrieben sein könne (s. Einl. § 1.), sondern treffend schon *Grot.*: „Loquitur autem ap. de profectu evangelii apud Ephesios, *ex quo ipse ab illis discesserat.*“ Vrgl. *Winzer* p. 5. *Wiggers* in d. Stud. u. Krit. 1841. p. 430 f. *Wieseler* p. 445. u. schon *Theodoret* z. u. St.

*) *Die Erlösung der Erwerbung* (d. h. die erworbene Erlösung) enthielte ja gar nichts *Charakteristisches* der künftigen Erlösung, da auch die bereits geschehene uns *erworben* ist.

**) Ueber V. 15—19. s. *Winzer* Commentat. (Pfingstprogramm) Lps. 1836.

Zwar behauptet auch *Olsh.*, P. drücke sich so aus, dass man sehe, er habe seine Leser einem grossen Theile nach nicht selbst gekannt, und beruft sich auf Kol. 1, 4. Aber kann er nicht, was er Kol. 1, 4. über persönlich ihm *Unbekannte* gehört hat, hier über *Bekannte* gehört haben wie Philem. 5.? — *τὴν καθ᾽ ὑμᾶς πίστιν*) *fidem, quae ad vos pertinet*, d. i. *vestram fidem*. Vrgl. Act. 17, 28. 18, 15. 26, 3. Thuc. 6, 16, 5. (*τῷ κατ᾽ αὐτοὺς βίῳ*) Ael. V. H. 2, 12. (*ἡ κατ᾽ αὐτὸν ἀρετή*). Der Unterschied von *ἡ καθ᾽ ὑμᾶς πίστις* und *ἡ πίστις ὑμῶν* liegt nur in der Vorstellungsform, nicht in der Sache. Was *Harless* behauptet, jenes bezeichne den Glauben der Leser objectiv, als bei ihnen sich findende Sache an sich, dieses aber subjectiv, nach seiner individuellen Beschaffenheit bei den Einzelnen (vrgl. *Matthies*), ist um so weniger erweislich, je *gangbarer* bei späteren Griechen die Umschreibung des Genitiv-Verhältnisses durch *κατά* war. S. *Valck.* ad Luc. p. 4 f. *Schaef.* ad Long. p. 330. *Wessel.* ad Diod. Sic. 14, 12. — *ἐν τῷ κυρίῳ*) zu *πίστιν* gehörig (fidem vestram in Christo repositam) und ohne Band des Artikels zur Einheit des Begriffes damit verschmolzen. S. z. Gal. 3, 26. *Winzer* verbindet mit *ὑμᾶς*: „fidem, quae vobis, Domino Jesu veluti insitis, — — inest," was aber die Wortstellung verbietet. — *καὶ τὴν ἀγάπ. τὴν εἰς πάντας* etc.) Auch hier *konnte* P. den zweiten Artikel weglassen, so dass der Sinn wäre: *καὶ τὸ ἀγάπην ὑμᾶς ἔχειν εἰς πάντας* (vrgl. Kol. 1, 4.), wie 2. Kor. 7, 7.: *τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ*. Aber er hat erst den Begriff der Liebe *an sich* und dann *τὴν εἰς πάντας dazu* gedacht. — *πάντας* „character Christianismi," *Bengel*. Vrgl. 6, 18. Philem. 5. Treffend übrigens *Chrys.*: *πανταχοῦ συνάπτει καὶ συγκολλᾷ τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην θαυμαστήν τινα ξυνωρίδα*. Vrgl. Gal. 5, 6. 1. Kor. 13.

V. 16. *Οὐ παύομαι*) populär hyperbolisch. Vrgl. 1. Thess. 1, 2. Herod. 7, 107.: *τοῦτον δὲ αἰνέων οὐκ ἐπαύετο*. — *εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν*) *zu danksagen euretwegen*. Zum *Particip*. s. *Herm.* ad Viger. p. 771. *Bernhardy* p. 477. und zu *ὑπέρ* (*super* vobis) vrgl. 5, 20. Rom. 1, 8. Elz. 1. Tim. 2, 1. — *μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχ. μου*) begleitende Bestimmung zu *εὐχαριστῶν*: *indem ich Erwähnung thue bei meinen Gebeten*. Vrgl. Rom. 1, 9. 1. Thess. 1, 2. Phil. 1, 3. Philem. 4. *Wessen* P. Erwähnung thue, fliesst aus dem Context, welcher nicht blos *ὑμῶν*, sondern eine *nähere* Bestimmung dargiebt, nämlich: *des Glaubens und der Liebe der Leser*, wovon P. eben gesprochen hat und wofür er ihrethalben danksagt. Dieses *μνείαν ποιούμενος* etc. aber darf nicht als überflüssig und nach *εὐχαρ. ὑπὲρ ὑμ.* sich von selbst

verstehend betrachtet werden, sondern ist durch das folgende ἵνα etc. motivirt. S. z. V. 17. — ἐπί) von den obwaltenden Verhältnissen und Umständen, bei oder unter welchen etwas geschieht. S. z. Rom. 1, 10.

V. 17. Ἵνα ὁ Θεὸς etc.) enthält die *Absicht*, welche P. dabei hege, dass er ihres Glaubens und ihrer Liebe Erwähnung thue bei seinen Gebeten: *damit Gott euch geben möchte* u. s. w. So wird dem Leser unzweifelhaft, dass P. eine mit *Fürbitte* verbundene Erwähnung meine, und eben in der *Absicht* derselben liegt der Fürbitte *Inhalt*. Der *Optativ* δῴη (s. über diese Form später Gräcität statt δοίη *Buttm.* I. p. 526. *Lobeck* ad Phryn. p. 346.) steht, weil die Absicht als *subjective Vorstellung und Erwartung*, deren Verwirklichung ganz vom Willen Gottes abhänge und mithin nur in die Kategorie des Gewünschten und Möglichen gehört, gedacht ist. S. über ἵνα mit Optat.*) nach Praesens oder Futur. überh. *Herm.* ad Soph. El. 57. ad Aj. 1217. *Reisig* ad Oed. C. p. 168 ff. *Bernhardy* p. 407 f. und besonders *Klotz* ad Devar. p. 622 ff. Nach *Chrys.* nimmt man ἵνα gewöhnlich so, dass es das *argumentum precum* (*Bengel*) angebe, wobei es nicht einmal nöthig war, mit *Menoch.* ein Verbum des Bittens zu suppliren: „betend, dass doch Gott geben möchte," *Harless*, vrgl. *Rück.*, *Olsh.* u. M., auch *Winer* p. 260. Aber die angenommene sogenannte Abschwächung des ἵνα, nach welcher es aufhört, *Absichts*partikel zu sein und blos den *Inhalt* des Wunsches, der Bitte, des Befehls u. s. w. einführen soll, ist überhaupt aufzugeben, da vielmehr ἵνα den Inhalt in der Vorstellungsform der *Absicht* darstellt; und hier insonders erscheint die Annahme jener Abschwächung klar als irrig durch Vergleichung von Philem. 4., da in dieser gleichzeitig und in völlig gleichem Gedankengange geschriebenen Stelle nach μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν mit ὅπως fortgefahren wird, unser ἵνα also mit diesem ὅπως ganz die nämliche Vorstellungsweise ausdrückt. — ὁ Θεὸς τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χ.) denn Gott hat Christum gesandt, in den Tod gegeben, erweckt, erhöht und ist fortwährend das Haupt Christi (1. Kor. 11, 3.), welcher auch als σύνθρονος des Vaters diesem untergeordnet ist (Rom. 8, 34.) und endlich die Herrschaft, welche ihm Gott gegeben hat (1. Kor. 15, 27.), an Gott zurückgeben wird (1. Kor. 15, 28.). Im Bewustsein

*) *Lachm.* u. *Rück.* (auch *Fritzsche* ad Rom. III. p. 230.) schreiben δῴῃ mit Iota subscr. unter η, so dass es also der Ionische *Conjunctiv* wäre (Od. μ, 216.). Allein so oft auch im N. T. der Conj. Aor. von δίδωμι vorkommt, *nie* findet sich diese *Homerische* Form. Die Form δῷ aber bei B. ist offenbar Emendation.

seines Abhängigkeitsverhältnisses von Gott nennt Christus selbst den Vater *θεός μου* Joh. 20, 17. Vrgl. Kol. 2, 2. *Lachm.* Die vom anti-arianischen Interesse den Kirchenvätern (s. *Suicer.* Thes. I. p. 944.) abgedrungene Meinung, ὁ θεὸς τοῦ κυρ. gehe auf Christi menschliche Natur und ὁ πατὴρ τῆς δόξης auf die göttliche (*δόξαν γὰρ τὴν θείαν φύσιν ὠνόμασεν! Theodoret.* u. *Oecum.*, vrgl. sogar *Bengel* u. *Bisp.*), ist nur historisch zu bemerken, wie auch die dogmatisch veranlassten Windungen von *Menoch.* u. *Vatabl.*: *θεὸς τῆς δόξης* gehöre zusammen (*τοῦ κυρίου — πατὴρ* sei Incisum), und die wenigstens geschicktere von *Estius*: „Deus, qui est Domini nostri Jesu Christi pater gloriosus." — *ὁ πατὴρ τῆς δόξης*, *der Vater* (der Christen nämlich), *dem die Herrlichkeit* (die Majestät *κατ' ἐξοχήν*) *eigen ist.* Vrgl. z. Act. 7, 2. u. 1. Kor. 2, 8. Die adjectivische Auflösung *pater gloriosus* (*Beza*, *Calvin*, *Estius*, *Mich.* u. M.; wortwidrig *Koppe*: der *allmächtige* Vater) oder der *preiswürdige Vater* (*Vatabl.*, *Rosenm.*; *Zachar.* verbindet Beides), ist an sich willkürlich, erschöpft den eminenten Sinn von ἡ δόξα nicht, und verkennt die rednerische Kraft (*Herm.* ad Viger. p. 887.) der substantivischen Bezeichnung. *Andere* nehmen *πατήρ* im abgeleiteten Sinne *auctor* (*Erasm.* Paraphr., *Bucer*, *Corn. a Lap.*, *Grot.*, *Wolf* u. M., auch *Holzh.* u. *Olsh.*), so dass Gott als derjenige bezeichnet werde, von welchem die Glorie der Christen (nach *Grot.*: Christi und der Christen) ausgeht. Allerdings kann, zumal im gehobenern Style der Begriff *auctor* durch *πατήρ* ausgedrückt werden (Hiob 38, 28. Jak. 1, 17., wo die *φῶτα* personificirt sind, Pind. Pyth. 4, 313., wo Orpheus *ἀοιδᾶν πατήρ* heisst, u. s. *Ast.* Lex. Plat. III. p. 66. *Jacobs* ad Ach. Tat. p. 392 f.; Joh. 8, 44. aber gehört nicht hieher, weil daselbst der Teufel nicht der Lüge, sondern des Lügners Vaters heisst); aber wie diess von P. nirgends geschehen ist, so hatte er auch hier keinen Grund zu solchem Gebrauche von *πατήρ*, und wie entgegen sind die analogen Ausdrücke *θεὸς τῆς δόξης* (Ps. 29, 3. Act. 7, 2.), *βασιλεὺς τῆς δόξης* (Ps. 24, 7.), *κύριος τῆς δόξης* (1. Kor. 2, 8.), *Χερουβὶμ δόξης* (Hebr. 9, 5.)! Uebrigens steht die Charakteristik Gottes durch ὁ θεὸς — δόξης in treffender Beziehung zur Absicht der Fürbitte; denn von dem Gott Christi und von dem Vater der Glorie ist zu erwarten, dass er thun werde, was die Sache Christi fördert und zur Offenbarung seiner eigenen Herrlichkeit dient. Richtig *Oecum.*: *καὶ πρὸς τὸ προκείμενον ὀνομάζει τὸν θεόν.* — *πνεῦμα σοφίας κ. ἀποκαλύψ.*) Auch den *heiligen Geist* (denn nicht der *menschliche* ist gemeint, wie *Michael.*, *Rück.*, *de Wette*, *B.*

Crus. wollen *)) pflegt P. πρὸς τὸ προκείμενον zu charakterisiren. Rom. 8, 2. 15. 2. Kor. 4, 13. Gal. 6, 1. Vrgl. 2. Tim. 1, 7. Hier: *der Geist, welcher Weisheit wirkt und Enthüllung giebt* (1. Kor. 2, 10.). Letzteres ist ein *Grösseres* in der Wirksamkeit des Geistes **), wornach derselbe ausser dem, dass er durch seine erleuchtende Einwirkung Weisheit (γνῶσις θείων κ. ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τῶν τούτων αἰτίων, 4. Makk. 1, 16., von Paulus aber in Bezug auf die *christliche Heilanstalt* gedacht, vrgl. V. 8.) herstellt, auch noch besondere Offenbarungen der göttlichen Mysterien wirkt. *Harless* betrachtet κ. ἀποκαλ. als das *objective Medium*, welches den Zustand der σοφία vermittele, so dass der *Charakter* der σοφία durch κ. ἀποκαλ. näher bestimmt werde. Aber in Stellen wie Rom. 1, 5. χάριν κ. ἀποστολήν, 11, 29. τὰ χαρίσματα κ. ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ, schreitet die Rede vom Allgemeinen zum Speciellen fort, nicht von der Sache zu deren objectivem Medium. Logisch natürlicher wäre auch der Fortschritt vom objectiven Medium zum subjectiven Zustande, wornach P. geschrieben haben würde: ἀποκαλύψεως καὶ σοφίας. Endlich lässt das bei unserer Fassung herauskommende *klimaktische* Verhältniss beider Worte den Wunsch des Ap. lebhafter und reicher, und so seiner Stimmung angemessener erscheinen. Uebrigens versteht es sich von selbst, dass P. hier seinen Lesern, denen ja schon seit ihrer Bekehrung der Geist gegeben ist (V. 13.), eine *fortwährende* Verleihung desselben zu immer *höherer* christlicher Erleuchtung wünscht. Vrgl. Kol. 1, 9. *Baur* p. 437. vermuthet hier etwas Montanistisches. Aber nicht erst den Montanisten war das πνεῦμα das Princip der christlichen Weisheit u. s. w., sondern schon dem ganzen N. T. — ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ) Dass αὐτοῦ nicht auf *Christum* gehe (*Beza*, *Calvin*, *Calov.*, *Baumg.*, *Flatt*), sondern auf *Gott* (ohne dass αὑτοῦ zu schreiben ist), erhellt aus αὐτοῦ V. 18. 19.; erst V. 20. geht die Rede zu Christo über. Auch ist ἐν ἐπιγν. αὐτοῦ nicht mit *Chrys.*, *Theophyl.*, *Zachar.*, *Koppe* †), *Lachm.*, *Olsh.* (wel-

---

*) *Rück.:* „Gott gebe euch ein weises und für seine Offenbarungen offenes Herz"; *de Wette:* „die Geistesbeschaffenheit, die in Weisheit (mittelbarer Erkenntniss) und Offenbarung (Empfänglichkeit für die unmittelbare Erkenntniss der göttlichen Wahrheit) besteht."

**) Aber nicht, wie *Olsh.* (vrgl. *Grot.*) will, das χάρισμα der Prophetie, wovon die nähere Exposition V. 18 ff. keine Spur zeigt. Und P. bittet ja für *alle* seine Leser. S. aber 1. Kor. 12, 29.

†) Wenigstens sagt er von dieser Verbindung: *quod ipse fere praetulerim*, nachdem er vorher zwischen drei die Worte zwar zum

eher durch seine Erklärung des πνεῦμα σοφ. κ. ἀποκαλ. von ausserordentlichen Charismen gezwungen wurde), *Bisp. zum Folgenden* zu ziehen, wodurch der Parallelismus (πνεῦμα σοφ. κ. ἀποκ. ist mit πεφωτ. τ. ὀφθ. τ. καρδ. ὑμ., und ἐν ἐπιγν. αὐτ. ist mit εἰς τὸ εἰδέναι etc. parallel) grundlos zerstört würde (s. *Harless*), sondern es bezeichnet *die geistige Thätigkeits-Sphäre, in welcher* sie, bereits darin begriffen (und zwar ebenfalls durch den Geist, V. 13.), den Geist der Weisheit und Offenbarung empfangen sollen. Falsch wird ἐν für εἰς (*Luther*, *Castal.*, *Piscat.*, *Corn. a Lap.*, *Wolf*, *Bengel*, *Moldenh.*, *Rosenm.* u. M.), oder *per* gefasst (*Erasm.*, *Calov.* u. M.), welches Letztere die Erkenntniss Gottes als die Mittheilung des Geistes vermittelnd darstellen, also das Sachverhältniss umkehren würde. Zwar bemerkt *Calov.*: „quo quis magis agnoscit Christum, eo sapientior fit et revelationem divini verbi magis intelligit;“ allein weder von einer *agnitio* ist die Rede, sondern von einer *cognitio*, noch vom Verstehen der Offenbarung des Worts, sondern von zu empfangender Offenbarung durch den heiligen Geist. — Bei ἐπίγνωσις beachte man das *Compos.*, welches die *genaue und eindringende* γνῶσις ist, was besonders aus 1. Kor. 13, 12. recht deutlich und von *Olsh.* mit Unrecht geleugnet wird *).

V. 18. Πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς etc.) wird gewöhnlich (auch von *Rück.* *Matthies*, *Meier*, *Holzh.*, *Harless*, *Winzer*, *Olsh.*, *de Wette*, *B. Crus.*) *appositionell* gefasst und von δῴη ὑμῖν abhängig gemacht, wobei man richtig bemerkt hat, dass nicht mit *Luther*: *erleuchtete Augen* zu übersetzen sei, sondern wegen des Artikels vor ὀφθαλμ.: er gebe euch *erleuchtet die Augen* u. s. w. Allein 1) schon überhaupt ist ein erleuchtetes Verständniss nicht geeignet, als *Apposition* des heiligen Geistes, wohl aber als *Wirkung* desselben dargestellt zu werden. 2) Die Vorstellung dass ihnen Gott ihre Augen (die sie als solche schon *haben*) in der Beschaffenheit der Erleuchtung, als πεφωτισμένους, *gebe*, bleibt jedenfalls inconcinn, so dass man das *Geben*, welches doch V. 17. ein eigentliches und wirkliches Geben war, nun V. 18. zeugmatisch in den Begriff *machen* umsetzen müsste (*Flatt*

Vorherigen verbindenden, aber sämmtlich irrigen Erklärungen die Wahl gelassen hat.

*) *Olsh.* beruft sich darauf, dass gerade da, wo von der gesteigertsten Form der Erkenntniss, der *charismatischen*, die Rede sei, nicht ἐπίγνωσις gebraucht werde, sondern γνῶσις 1. Kor. 12, 8. 13, 8. Aber γνῶσις im charismatischen Sinne war der *Name*, gleichsam der *terminus technicus* der Sache, welcher als solcher das *Wesen*, nicht den *Grad* bezeichnen sollte.

nach *Heins.* supplirt ganz willkürlich *εἶναι*), um jene durch den Artikel verursachte Inconcinnität zu entfernen. Treffend der feinsehende *Bengel:* „Quodsi ὀφθαλμούς esset sine articulo, posset in sensu *abstracto* (*erleuchtete Augen*) sumi et cum *dei* construi.“ Daher nehme ich mit *Beza*, *Bengel*, *Koppe* πεφωτισμ. als sogenannten Accusat. *absolut.*, wie er, durch Vermengung von zweierlei Structuren in der Vorstellung, statt eines structurmässig erforderten andern Casus, namentlich statt des Dativ (ὕπεστι μοι θράσος ἁδυπνόων κλύουσαν ἀρτίως ὀνειράτων, Soph. El. 479 f. Plat. Lach. p. 186. D. al. Thuc. 5, 79, 1.), auch bei Classikern sich findet, daher *Beza's* Vorschlag, πεφωτισμένοις zu lesen, ganz entbehrlich war. Vrgl. Act. 26, 3. S. überhaupt *Brunck* ad Soph. l. l. *Jacobs* ad Athen. p. 97. *Stallb.* ad Plat. Symp. p. 176. D. *Kühner* II. p. 381. Sonach bezieht sich πεφωτισμ. auf ὑμῖν, und τοὺς ὀφθ. ist Accus. der nähern Bestimmung: *erleuchtet in Betreff der Augen eures Herzens*, d. h. *so dass ihr dann erleuchtet seid* u. s. w., womit der *Erfolg* der erbetenen Geistesmittheilung ausgesprochen ist (1. Thess. 3, 13. Phil. 3, 21. *Herm.* ad Viger. p. 897 f. *Pflugk* ad Eur. Hec. 690.). — τοὺς ὀφθαλμ. τῆς καρδ. ὑμ.) bildliche Bezeichnung der *Intelligenz* (Act. Thom. § 28.: τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμούς, Plat. Pol. 7. p. 533. D.: τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, Soph. p. 254. A., vrgl. Ovid. Met. 15, 64. u. s. *Grot.* u. *Wetst.* z. u. St.), welche *erleuchtet* ist, wenn der Mensch die *göttliche Wahrheit erkennt*. Gegentheil: Rom. 1, 21. 11, 8. 10. Die Beziehung der Erleuchtung auf die *Erkenntniss* ist nothwendig durch ὀφθαλμούς gegeben, und hätte nicht als einseitig bezeichnet werden sollen (gegen *Harless*); die Kraft des neuen Lebens ist hier nicht mit durch πεφωτισμ. bezeichnet, da nicht das Herz überhaupt, sondern die *Augen* des Herzens als erleuchtet dargestellt werden, also das *erkennende* Organ. Vrgl. Clem. ad Cor. I. 36. — καρδία) bezeichnet nach dem populären biblischen Gebrauche nicht immer blos das Gefühls- und Begehrungsvermögen (*Olsh.* Opusc. p. 159. *Stirm* in d. Tüb. Zeitschr. 1834. 3. p. 53.), sondern ist oft genug, wie hier, der concrete Ausdruck für *animus* überhaupt, die Agentien des innern Lebens, in deren Thätigkeit der Mensch das Bewusstsein seiner persönlichen geistigen Erfahrung hat, zusammen umfassend *). Rom. 1, 21. 2, 15. Hebr. 4, 12. 2. Kor. 4, 6. al. S. *Delitzsch* bibl. Psychol. p. 203 ff.) — εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς) Zweck von

*) Vrgl. auch *Krumm* de notionib. psychol. Paulin. 1858. p. 50., welcher richtig bemerkt, dass die *Erkenntniss* des Herzens die in

πεφωτισμ. etc.: *damit ihr wisset, von welcher Beschaffenheit sei die Hoffnung seiner Berufung*, d. h. welch eine grosse und herrliche Hoffnung demjenigen, welchen Gott zum Messiasreiche berufen hat, durch diese Berufung gegeben sei (τῆς κλήσ. ist Genit. der bewirkenden Ursache). Demnach ist ἐλπίς hier so wenig als irgendwo) Rom. 8, 24. Gal. 5, 5. Kol. 1, 5. al.) *res sperata*, wie die Meisten auch *Meier* u. *Olsh.* fassen. Beachte auch hier die drei Grundstücke des subjectiven Christenstandes: *Glaube* und *Liebe* und *Hoffnung* (V. 15. 18.); bei *Glaube* und *Liebe* soll die Erleuchtung durch den heiligen Geist die Herrlichkeit der *Hoffnung* immer mehr zur Erkenntniss bringen; denn der Christen πολίτευμα ist im Himmel (Phil. 3, 20.), wohin ihr ganzes Sinnen und Trachten gerichtet ist. Der *Mittelpunkt* des Christenthums bleibt der Glaube mit seiner Liebe, wobei aber die Hoffnung den beständigen *Zielpunkt* ermuthigend und begeisternd vorhält. Vrgl. Rom. 5, 2. 8, 18 ff. 1. Kor. 9, 24 ff. 2. Kor. 4, 17. 13, 12 f. Gal. 6, 9. Phil. 3, 12 ff. Kol. 1, 23. 3, 1 ff. al. Diess gegen *Weiss*, welcher hier „ganz in Petrinischer Weise“ die Hoffnung als den Mittelpunkt des Christenthums hervorgehoben findet (Petrin. Lehrbegr. p. 427.). — καὶ τίς ὁ πλοῦτος etc.) das ist nun der *Gegenstand* der Hoffnung. Die Wiederholung von τίς, so wie auch καὶ τίς — καὶ τί, hat rednerischen Nachdruck (vrgl. Rom. 11, 34 f.); ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ aber, welch eine volle, grandiose, die Gewichtigkeit der Sache gleichsam abbildende Häufung! welche nicht durch adjectivische Auflösungen der Genitiven zu verwässern ist. Vrgl. Kol. 1, 27. 2. Kor. 4, 17. δόξα, *Glorie*, ist die wesentliche Eigenschaft des von Gott als Erbtheil zu empfangenden (Rom. 8, 17.) Messianischen Heils, und wie gross die reichliche *Fülle* dieser Glorie sei, sollen die Leser sich bewusst sein. ἐν τοῖς ἁγίοις heisst nicht *im Allerheiligsten* (Hebr. 9, 12.), wie *Homberg* u. *Calov.* vorschlugen, was aber der Context nicht giebt, sondern: *unter den Heiligen* (Num. 18, 23. Hiob 42, 15. Act. 20, 32. 26, 18.), denn die Gemeinschaft der Christen ist das Gebiet, ausserhalb dessen dieser πλοῦτος etc. nicht statt finden wird. Vrgl. ὁ κλῆρος τῶν ἁγίων Kol. 1, 12. Es hängt zusammen mit dem nach τίς zu supplirenden ἐστί, so dass zu übersetzen ist, wie der Artikel vor πλοῦτος fordert: *welcher*, d. h. wie gross und überschwenglich *der Reichthum* u. s. w. unter den Heiligen

---

der *innern geistlichen Lebenserfahrung* beruhende, nicht die blos discursive sei. So aber nicht blos Paulus, sondern überhaupt.

sei. *Harless* wendet ein, P. hätte ὁ ἐν τοῖς ἁγίοις schreiben müssen, und ἐν τοῖς ἁγ. bekomme ungehörig den Hauptnachdruck. Aber die Structur τίς ἐστιν ὁ πλοῦτος ἐν τοῖς ἁγίοις ist ja völlig logisch richtig, und den Hauptnachdruck hätte ἐν τοῖς ἁγίοις nothwendig nur dann, wenn es hinter τίς stände. *Gewöhnlich* (auch *Rück.*, *Harless*, *Winzer*, *Olsh.*, nicht *Koppe* u. *de Wette*) betrachtet man ἐν τοῖς ἁγίοις als Anhang zu τῆς κληρονομ. αὐτοῦ: „das von Gott gegebene Erbtheil unter den Heiligen," wobei *Rück.* dem neutestamentl. Sprachgebrauche ganz entgegen οἱ ἅγιοι von der „Gesammtheit der sittlich guten Wesen in der andern Welt" erklärt. Aber da ἡ κληρονομία θεοῦ eben durch dieses θεοῦ (αὐτοῦ) vollständig und sollenn bestimmt ist, und nicht erst durch ἐν τοῖς ἁγίοις seine Vollständigkeit erhält (s. vielmehr Rom. 8, 17. Gal. 4, 7.), so müsste dieser Localzusatz durch τῆς angeknüpft sein, und Stellen wie Rom. 9, 3. 1. Tim. 6, 17. 1. Kor. 10, 18. 2. Kor. 7, 7. (s. *Fritzche* ad Rom. 1. p. 195 f.), sind nicht analog. Stände αὐτοῦ *nicht*, so könnte ἐν τοῖς ἁγίοις die Bestimmung der hier gemeinten κληρονομία und mit τῆς κληρονομίας zur Einheit des Begriffs verschmolzen sein. Mit Unrecht bezieht übrigens *Harless* den Reichthum der Herrlichkeit u. s. w. vorwiegend schon auf die *gegenwärtige, irdische* βασιλεία τοῦ θεοῦ. Vrgl. *de Wette.* Erst das *künftige*, bei der Parusie zu errichtende Gottesreich ist der Gegenstand der κληρονομία (1. Kor. 6, 9. 15, 50. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. Matth. 25, 34. al.), und hier weist insonders noch der Context (ἐλπίς V. 18., ἐγείρας etc. V. 20.) auf die *zukünftige* Herrlichkeit hin, welche Paulus *vergegenwärtiget.*

V. 19 ff. Nach dem Gegenstande der Hoffnung wird nun auch das, *wodurch sie verwirklicht wird*, nämlich die unendliche an Christi Auferweckung u. s. w. erwiesene Gottesmacht, dargestellt: *und welches (quanta) die überschwengliche Grösse seiner Macht sei in Bezug auf uns, die wir gläubig sind* Die *Structur* ist wie bei dem vorigen Stücke, also nicht so, dass εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστ. an τῆς δυνάμ. αὐτοῦ sich anschliesst (*Meier, Harless, de Wette, B. Crus.* nach vielen Aelteren; vrgl. 2. Kor. 13, 4.), sondern an das nach τί zu denkende ἐστί. — Aus dem vorhergehenden (ἐλπίς, κληρονομίας) und folgenden (V. 20 f.) Contexte erhellt, dass P. hier nicht von der *schon im irdischen Leben* an den Gläubigen in ihrer inneren Erfahrung sich erweisenden Macht Gottes redet (*Chrys.*, *Oecum.*, *Phot.*, *Theophyl.*; *Erasm.* u. M., auch *Flatt, Matthies.*, *Rück.*, *Meier*, *Harless*), sondern von der *künftig, bei der Parusie* an den Gläubigen zu erweisenden Macht, wo ihnen diese in Christi Erweckung, Erhöhung und Be-

stellung zum Gemeindehaupte erwiesene mächtige Wirksamkeit vermöge ihrer Gemeinschaft mit Christo nothwendig zur Erfüllung der Hoffnung, zur δόξα τῆς κληρονομίας gereichen muss (s. V. 20—23.). Daher fährt P. fort: κατὰ τὴν ἐνέργειαν etc.) Diess wird zwar von Vielen mit τοὺς πιστεύοντας verbunden (s. *Erasm.*, *Calov.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies* u. M.), wobei das πιστεύειν als Folge der ἐνέργεια etc., als ἔργον θεοῦ erschien, in welcher Fassung bei Aelteren (s. besonders *Calov.*) antipelagianisches und antisocianisches Interesse thätig war; allein so wird der ganze Gang der Rede verschoben; und die ausführliche und feierliche Exposition V. 20 ff. wird einem ganz unwesentlichen Worte, welches P. eben so gut hätte weglassen können (τοὺς πιστεύοντας), dienstbar gemacht. Pauli Absicht nach dem Zusammenhang ist nicht, den Ursprung des Glaubens nachzuweisen. *Chrys.*, *Calvin*, *Calixt*, *Estius*, *Grot.* u. M., auch *Meier* u. *Winzer* haben in κατὰ τὴν ἐνέργ. etc. eine Erweiterung (*de Wette:* den realen Grund) von τὸ ὑπερβ. μέγεθος etc. gefunden. Aber so würde alle das Folgende nur die unverhältnissmässige Bestimmung einer *Schilderung* bekommen, und von εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς, welches doch das Bestimmende der bisherigen Rede war, isolirt sein, was anzunehmen kein Grund vorhanden ist. Daher nehme ich κατὰ τ. ἐνέργ. etc. als *Erkenntnissgrund des vorherigen Momentes.* Welches die überschwengliche Grösse der göttlichen Macht gegen die Gläubigen sei, das sollten die Leser wissen *zufolge der Wirksamkeit* u. s. w.; nach dieser Wirksamkeit sollten sie jene überschwengliche Grösse ermessen. *Harless* bezieht nicht blos auf das vorherige Moment, sondern auf alle drei, nach εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς angeführten Punkte. Aber da die ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος lediglich dem Begriffe der δύναμις entspricht, so sind wir auch nicht weiter zurückzubeziehen berechtiget als auf *den* Punkt, in welchem von der δύναμις die Rede war. — τὴν ἐνέργ. τοῦ κράτ. τῆς ἰσχύος αὐτοῦ ist eine *genetisch* darstellende Häufung; denn ἰσχύς ist *Stärke an sich* als inneres Vermögen als *vis* oder *virtus* (Mark. 12, 30. 2. Petr. 2, 11.), κράτος die in Ueberwindung des Widerstandes, im Herrschen u. s. w. *sich äussernde* Gewalt (Luk. 1, 51. Act. 19, 20. Eph. 6, 10. Kol. 1, 11. Hebr 2, 14. Dan. 4, 27. Jes. 40, 26.), und ἐνέργεια *die factishe Wirksamkeit*, die *Kraftthätigkeit.* Aehnliche Zusammenstellungen sinnverwandter Worte s. b. *Lobeck* Paralip. I. p. 534 f. Vrgl. Soph. Phil. 590: πρὸς ἰσχύος κράτος. LXX. Hiob 21, 23. Treffend *Vulg.*: „secundum *operationem potentiae virtutis* ejus.“

V. 20. *Ἐν τῷ Χριστῷ) an Christo.* — *ἐγείρας)* Partic. aor. gleichzeitig mit dem Acte des Verb. wie *γνωρίσας* V. 9*). — *καὶ ἐκάθισεν)* Abweichung von der Participialstructur nach *καί*. S. *Herm.* ad Soph. El. p. 153. u. z. Kol. 1, 6. — *ἐν τοῖς ἐπουραν.) im Himmel* (s. z. V. 3.), ist nicht in die unbestimmte Vorstellung eines *Status coelestis* umzusetzen (*Calov.*, *Harless* u. M.), sondern als *Raumangabe* zu belassen. Denn Christus ist mit verklärtem *Körper* als *σύνθρονος* des Vaters im Himmel (Phil. 3, 20 f.); so schauete ihn auch Stephanus (Act. 7, 55.) und der Apokalyptiker (Apoc. 5. al.), und von dannen wird er zurückkehren, wie er leiblich dahin emporgestiegen ist (1. Thess. 4, 16. Act. 1, 11. Matth. 24, 30. al.), daher auch die Auferstandenen und Verwandelten bei der Parusie dem vom Himmel kommenden Herrn *εἰς ἀέρα* entgegengerückt werden (1. Thess. 4, 17.). Bis dahin vertritt er uns zur Rechten des Vaters (Rom. 8, 34.). Der *richtige* Kommentar zu *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρ.* ist demnach Mark. 16, 19.: *ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ.* Unsere Stelle selbst aber V. 20. ff. ist der Kommentar zu *ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε* etc. Phil. 2, 9.

V. 21. ist keine Parenthese, da weder die Structur, noch der logische Fortgang der Rede unterbrochen wird. — *ὑπεράνω)* drückt nicht das *unendliche* Erhabensein (die Griech. Väter, *Beza, Estius*) auch nicht das *Herrschen über* (*Bengel*) aus, obgleich letzteres in der *Sache* liegt, sondern einfach: *oben über* (Hebr. 9, 5. Ez. 1, 26. 8, 2. Deut. 28, 1. Cant. tr. puer. 37. Tob. 1, 3. Ael. V. H. 9, 7. Polyb. 12, 24, 1.). Gegentheil: *ὑποκάτω* Mark. 6, 11. al. — *πάσης ἀρχῆς — κυριότητος)* ist weder mit *Schoettg.* von den *Jüdischen Hierarchen*, noch mit *van Till* (b. *Wolf*) von den verschiedenen Graden *heidnischer Gewalthaber*, noch mit *Morus* von *menschlichen Gewaltigen überhaupt*, noch mit *Erasm.*, *Vorstius*, *Wolf*, *Zachar.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Olsh.* u. M. vom *quodcumque gloriae et dignitatis genus* (vrgl. 1. Kor. 15, 24.), sondern wie der nächste Context (*ἐκάθισεν — ἐν τοῖς ἐπουραν.*) und die analogen Stellen 3, 10. Kol. 1, 16. Rom. 8, 38. (vrgl. auch 1. Petr. 3, 22.) zeigen, von den *Engeln* zu verstehen, welche nach ihren *Rangclassen* (*abstracta pro concretis*) bezeichnet werden, und zwar von den *guten* Engeln, da hier nicht (wie 1. Kor. 15, 24.)

---

*) Dabei bemerke den Wechsel des Perf. (*ἐνήργηκεν*, s. d. krit. Anm.) und Aor. (*ἐγείρας*): *welche* (Wirksamkeit) *er wirksam gemacht hat* (abgeschlossene Handlung, vom Standpunkte des Schreibenden aus angesehen), *als er auferweckte* u. s. w.

von dem Siege Christi über *entgegenstehende*, sondern von seiner Erhöhung über die *bestehenden* Gewalten im Himmel die Rede ist. Uebrigens s. z. Rom. 8, 38. Gegen *Hofm.*, welcher (Schriftbew. I. p. 347. ed. 2.), in den verschiedenen Bezeichnungen keine *Rangordnung*, sondern nur verschiedene *Beziehungen zu Gott u. der Welt* finden will, s. *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 291 ff. Schon Christus selbst Matth. 18, 10. setzt eine Rangverschiedenheit der Engel; so ist es um so willkürlicher, offenbar sollenne Ausdrücke, welche bei zwei Aposteln und dann im Test. XII. patr. dieser Idee entsprechen (auch abgesehen von der Jüdischen Engelclassenlehre), nicht auf sie zu beziehen. Nähere Nachweisungen aber über das Verhältniss und die Geschäfte dieser Engelgrade sind nicht zu geben, da P. selbst sich nicht näher darüber erklärt, die unter dem Einflusse des Platonismus ausgebildete, jedoch ungleiche Rabbinische Theorie der Engelclassen aber (s. *Eisenmeng.* entdeckt. Judenth. II. p. 374. *Bartolocc.* Bibl. rabb. I. p. 267 ff. *Gfrörer* Jahrh. d. Heils I. p. 357 ff.) den Bezeichnungen Pauli nicht entspricht (s. *Harless* z. u. St. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 226.) und offenbar später ausgebildet ist. Wahrscheinlich ist jedoch, dass die Reihenfolge nach einer *absteigenden Klimax* geordnet ist; denn 1) die Anschauung des Ap. geht am natürlichsten *von oben herab*, von der Rechten Gottes zu den himmlischen Wesen, welche *am nächsten* darunter stehen u. so fort; 2) die *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι* und *δυνάμεις* werden immer in der *nämlichen* Ordnung genannt (3, 10. Kol. 1, 16. 2, 10. 1. Petr. 3, 22.), die *ἐξουσίαι* aber sammt den *θρόνοις* (Kol. 1, 16.) werden Test. XII patr. p. 548. in den siebenten Himmel, und die *δυνάμεις* p. 547. nur in den dritten Himmel versetzt, wie denn auch *Jamblich.* 5, 21. p. 136. die *δυνάμεις* weit unter die *ἀρχαί* gesetzt sind. Sonach wären Kol. 1, 16. *θρόνοι* und *κυριότητες* als die beiden Endpunkte der Engelreihe zusammengestellt. Anders *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 297 f. — Dass übrigens P. in *polemischer* Absicht gegen die *θρησκεία ἀγγέλων* der kleinasiatischen Gnosis (vrgl. Kol. 2, 18.), Christum als erhaben über die Engelwelt darstelle (*Bucer*, *Estius*, *Hug* u. M.), ist nicht anzunehmen, da die Form der Darstellung sich rein thetisch hält, die Sache selbst aber dem christlichen Bewusstsein überhaupt (vrgl. Hebr. 1, 4.) und dem Zusammenhang an u. St. insonderheit so nahe lag, dass sie, um ausgesprochen und mit solcher Feierlichkeit ausgesprochen zu werden, keiner polemischen Veranlassung bedurfte. Auch eine *präservative* Absicht, gegen mögliche Ansteckung von Seiten jener Gnosis (*Schneckenb.*, *Olsh.*), ist nicht erweislich.

— *καὶ παντὸς ὀνόματος* etc.) *und*, d. i. *und überhaupt* (s. *Fritzsche* ad Matth. p. 786. 870.) *über jeden Namen, welcher genannt wird.* Es mag ein Name ausgesprochen werden, welcher es sei, Christus ist darüber, ist erhabener als das, was der ausgesprochene Name sagt. Vrgl. Phil. 2, 9. Dass ὄνομα hier *dignitatis potentiaeve nomen* sei (*Erasm.*, *Calvin*, *Grot.* u. V.), wie Hom. Od. 24, 93. Strabo 6. p. 245. (*ἐν ὀνόματι εἶναι*) u. dergl. (s. *Wolf* ad Dem. Lept. p. 346. *Jacobs* ad Anthol. IX. p. 226.), ist wegen *ὀνομαζομένου* nicht anzunehmen, da dieses nur den einfachen Wortsinn *Name* möglich macht (vrgl. Plat. Soph. p. 262. B.); und wenn *Morus* u. *Harless* (vrgl. auch *Mich.* u. *Rück.*) den Grundbegriff der vorherigen Abstracta ergänzt haben: „über jeden Namen, nämlich solchen Charakters," so ist diess willkürlich, da *παντός* ohne beschränkenden Zusatz steht. πᾶν ὄνομα ist ganz allgemein: *jedweder Name;* von den himmlischen Mächten, über welche Christus gesetzt sei, erstreckt sich der Blick des Ap. auf *Alles* (Erschaffene) *überhaupt*, was irgendwie genannt werden mag. Vrgl. *πάντα* V. 22. — *οὐ μόνον* etc.) kann nicht zu *ἐκάθισεν* etc. gehören (*Morus*, *Koppe*; vrgl. schon *Beza* u. *Zanchius*), da *ἐκάθισεν* ein *Act* ist, welcher im *αἰὼν οὗτος geschehen ist*, sondern zu *ὀνομαζομ.*: welcher genannt wird in der Jetztzeit, vor der Parusie, und in der künftigen Zeit, nach der Parusie. Ueber *αἰὼν οὗτος* und *μέλλων* s. z. Matth. 12, 32.

V. 22. Hat P. vorher *die Erhöhung Christi über Alles* dargestellt, so spricht er nun auch die damit vollzogene *Unterwerfung von Allem unter Christus* aus: *καὶ πάντα — αὐτοῦ*, womit also die nämliche Sache, nur vom andern Gesichtspunkte aus (von unten, vom unterworfenen Objecte aus; vorher von oben, vom Sitze des erhöheten Herrn aus) ausgedrückt wird, um sie recht erschöpfend darzustellen. Solche Darstellung ist nicht tautologisch, sondern *emphatisch.* Nach *Theodoret.*, welchem *Harless* beistimmt, ist Pauli Absicht: *καὶ τὴν προφητικὴν ἐπήγαγε μαρτυρίαν.* Allein die Worte sind zwar eine *Reminiscenz* von Ps. 8, 7., so dass P. den Psalmausdruck zu dem seinigen macht, aber nicht ein *Citat*, da er diess nicht im Geringsten *andeutet*, wie er 1. Kor. 15, 27. durch das folgende *ὅταν δὲ εἴπῃ* gethan hat. Allerdings aber *erkannte* er das, was Ps. 8. vom *Menschen*, als solchem, gesagt ist, als gegenbildlich im erhöheten Christus vollendet (s. z. 1. Kor. l. l., vrgl. auch Hebr. 2, 8.), wodurch es ihm um so natürlicher war, hier in seiner Rede von Christi Herrschaft die Psalmworte sich anzueignen. — *πάντα*) hat den Nachdruck wie vorher *πάσης* und *παντός*. Alles, Alles, was

erschaffen ist, hat Gott Christo unterworfen. Hätte P. blos alles *Christo Widerstrebende* gemeint (*Grot.*, *Rosenm.*, *Holzh.*, *Olsh.*), so hätte er es *sagen* müssen, da weder vorher von feindlicher Unterwerfung die Rede war, noch auch Ps. 8. davon geredet wird. — καὶ αὐτὸν etc.) *und ihn*, den so Emporgehobenen und Allbeherrschenden, *ihn* eben gab er u. s. w. Man beachte den Nachdruck des vorangesetzten αὐτόν. — ἔδωκε) wird gewöhnlich im Sinne von τίθημι gefasst (*Harless*: „und setzte ihn ein als Haupt über Alles für die Gemeinde," vergl. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 98.); aber hier so willkürlich wie 4, 11. Richtig *Grot.* u. *Rück.*: *er gab ihn — der Gemeinde.* Hätte P. τῇ ἐκκλ. nicht von ἔδωκε abhängig gedacht, sondern von κεφ. ὑπὲρ πάντα angeschlossen, so wäre gar nicht abzusehen, weshalb er nicht τῆς ἐκκλησίας geschrieben haben sollte. Vrgl. Kol. 1, 18. — ὑπὲρ πάντα) ist weder *versetzt* (*Pesch.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Grot.*, *Estius* u. M.): „ipsum super omnia (sc. positum) dedit ecclesiae ut caput ejus," *Grot.*; noch heisst es *vornehmlich* (ἐπὶ πᾶσιν 6, 16.), wie *Bodius* u. *Baumg.* wollten; noch ist es mit κεφαλ. verbunden, *summum caput* (*Beza*, *Morus*, *Koppe*, *Rück.*, *Holzh.*, *Meier*, *Olsh.*, vrgl. *Matthies*), womit nach *Koppe* u. *Olsh.* angezeigt werden soll, Christus sei höher als die Apostel, Bischöfe u. s. w. (gegen Letzteres ist, dass πάντα die nämliche Fassung wie das vorherige πάντα fordert): sondern: *und ihn gab er als Haupt über Alles* (wozu er ihn, wie eben gezeigt, erhoben hatte) *der Gemeinde* (der Christenheit). Da er *als Haupt über Alles* der Gemeinde gegeben ward, so versteht sich von selbst, dass er ihr ebenfalls *als Haupt* gehören sollte, daher es entbehrlich ist, vor τῇ ἐκκλ. nach bekannter Brachylogie (*Matthiae* p. 1533. *Kühner* II. p. 602.) wieder κεφαλήν zu suppliren.

V. 23. giebt Aufschluss (ἥτις, *ut quae*, bezeichnet das Attribut als zum *Wesen* der ἐκκλησία gehörig, s. *Kühner* II. p. 497.), in welchem Verhältnisse *die Gemeinde* zu diesem ihr gegebenen Haupte stehe. — τὸ σῶμα αὐτοῦ) im mystischen Sinne nämlich nach der wesentlichen Geistes- und Lebensgemeinschaft, welche die Gesammtheit der Gläubigen mit Christo, ihrem Regenten, zur integrirenden und organischen Einheit verbindet. Vrgl. 2, 16. 4, 4. 12. 16. 5, 23. 30. Kol. 1, 18. 24. 2, 19. 3, 15. Rom. 12, 5. 1. Kor. 6, 15. 10, 17. 12, 13. 27. — τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμ.) pragmatische Parallele zu τὸ σῶμα αὐτοῦ, welche das Verhältniss der Gemeinde zu Christo, in so fern dieser als Haupt über Alles *ihr* Haupt ist, noch näher charakterisirt, und zwar in *nicht bildlicher* Bezeichnung. Die Gemeinde

ist nämlich *das Erfüllte Christi*, d. h. dasjenige, was von ihm erfüllt ist*), so fern nämlich Christus durch den heiligen Geist in den Christen wohnt und waltet und alles christliche Leben wirkt (Rom. 8, 9. 10. 2. Kor. 3, 17.). Seine durch den Geist vermittelte Gegenwart und Wirksamkeit erfüllt die Christenheit. Christus aber, von welchem die Christenheit erfüllt ist, ist derjenige, *welcher Alles* (rerum universitatem) *mit Allem* (omnibus rebus) *erfüllt*; denn durch ihn ist die Welt erschaffen und wird durch ihn erhalten und regiert (1. Kor. 8, 6. Kol. 1, 16 ff.; *Usteri* Lehrbegr. p. 315 ff.). Sonach wird dadurch, dass die Gemeinde *τὸ πλήρωμα* Christi genannt wird, die Idee erläutert, dass Christus Haupt der *Gemeinde*, seines Leibes, sei; durch die charakteristische Bezeichnung aber *τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμ.* erläutert sich *die* Vorstellung, dass er *als Haupt über Alles* Haupt der Gemeinde sei, V. 22. — *τὸ πλήρωμα* ist hier (vrgl. überh. z. 1, 10.) gleich *τὸ πεπληρωμένον*. So heissen bekanntlich nicht blos die Schiffs-Ladungen oder Mannschaften, sondern auch die Schiffe selbst, so fern sie mit Ladung oder Mannschaft angefüllt sind, *πληρώματα* (Lucian. V. H. 2, 37. 38.); so heisst es bei Philo de praem. et poen. p. 920. von der Seele: *γενομένη δὲ πλήρωμα ἀρετῶν*; so wird bei den Gnostikern die übersinnliche Welt *τὸ πλήρωμα*, das Erfüllte, genannt, im Gegensatz gegen *τὸ κένωμα*, das Leere, die sinnliche Welt (*Baur* Gnosis p. 157. 462 ff.). S. auch *Fritsche* ad Rom. II. p. 470. *ἐν πᾶσι* ist nicht: *überall* (*B. Crus.*), *Erscheinungsweisen* (*de Wette*), *in allen Stücken* (*Harless*) u. dergl., sondern *instrumental***) wie 5, 18.: *mit Allem*, und *πληρουμένου* ist *Medium* wie Xen. Hell. 5, 4, 56. 6, 2, 14. Dem. p. 1208. 14. 1221. 12., wobei der Medialsinn nicht zu übersehen ist: *qui sibi implet*; denn Christus ist Herr und Zweck (V. 22. Kol. 1, 16. Hebr. 2, 10.) von Allem. Aber die *Ubiquität des Leibes Christi*, welche man sonst mit u. St. vertheidigte (s. bes. *Calov.*), ist hier um so weniger zu finden, da das instrumental zu fassende *ἐν πᾶσι* nur an die das All

*) Nicht, wie *Elsner* Obss. p. 204. wollte: *das, wovon Christus erfüllt ist*, wogegen sprachlich zwar nichts einzuwenden wäre (s. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 469 f.), wohl aber, dass die Gemeinde nicht als in Christo, sondern Christus als in der Gemeinde wohnend zu denken ist (1. Kor. 3, 16. 2. Kor. 6, 12. Eph. 2, 22.), und dass die folgende Umschreibung Christi unpassend zu jener Vorstellung wäre.

**) Vrgl. Plut. de plac. phil. 1, 7, 9.: *ἐπλήρωτο ἐν μακαριότητι.* Paulus selbst hat *πληροῦν* so verschieden struirt (mit Dativ Rom. 1, 29., mit Genit. Rom. 15, 14., mit Accus. Kol. 1, 9.), dass auch die Structur mit *ἐν* nicht auffallen kann.

durchdringende fortwährende *Wirksamkeit* Christi denken lässt. Was ferner die *abweichenden* Erklärungen betrifft, so beschränken 1) Viele, welche τὸ πλήρωμα und πληρουμένου richtig fassten, mit Unrecht τὰ πάντα ἐν πᾶσι auf *die geistlichen Wirkungen in den Christen*, entweder wie *Grot.:* „Christus in omnibus, credentibus sc., implet omnia, mentem luce, voluntatem piis affectibus, corpus ipsum obsequendi facultate, ad quae dona perpetua accedebant primis temporibus etiam χαρίσματα illa πνευματικά etc.," oder wie *Flatt* (vrgl. *Zachar.* u. *Morus*); „der Alle ohne Unterschied der Nationen, Juden und Heiden, überall, oder immer [ἐν πᾶσι?] mit Gutem erfüllt." Hierbei ist übersehen, dass τὰ πάντα nach dem vorherigen κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα keinerlei Beschränkung verträgt, und dass, wenn τοῦ — πληρουμένου nur sagen sollte in wie fern die Kirche das πλήρωμα Christi sei, dieser ganze Zusatz eben so entbehrlich wäre für das christliche Bewusstsein als undeutlich ausgedrückt. Wir haben vielmehr in τὸ πλήρωμα τοῦ etc. eine Klimax der Darstellung, welche von dem, was die *Gemeinde* in Bezug auf Christum ist (τὸ πλήρωμα αὐτοῦ), zu seinem Verhältnisse *zum Universum* (daher auch τὰ πάντα vorgerückt ist) fortschreitet. 2) Da αὐτοῦ und τοῦ τὰ π. ἐν π. πληρουμ. pragmatisch parallel sind und kein Wechsel der Subjecte angedeutet ist. da vielmehr der Gedanke, dass die Gemeinde das πλήρωμα *Gottes* sei, hier, wo die Idee: „*Christus* ist ihr Haupt" ausgeführt wird, ungehörig wäre: so fallen alle Erklärungen, welche τοῦ πληρουμ. auf *Gott* beziehen, wie die von *Theodoret.:* ἐκκλησίαν — — προςηγόρευσε τοῦ μὲν Χριστοῦ σῶμα, τοῦ δὲ πατρὸς πλήρωμα· ἐπλήρωσε γὰρ αὐτὴν παντοδαπῶν χαρισμάτων etc., und von *Koppe*, nach welchem der Sinn sein soll: „den ganzen weiten Staat des Allbeherrschers!" Vrgl. *Rosenm.* Auch *Homberg* Parerg. p. 289., *Wetst.* („Christus est plenitudo, gloria patris omnia in omnibus implentis") und *Meier* beziehen den Genit. auf *Gott*, betrachten aber τὸ πλήρωμα als Apposition zu αὐτόν; *Meier*: „ihn, die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllet;" denn in Christo wohne die Gottesfülle (Kol. 2, 9.), und Gott sei es, welcher das Universum erfüllt (Jer. 23, 24. al.). Diese Erklärung ist offenbar contort, macht ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ zu einem entbehrlichen Einschiebsel, welches, wenn nichts weiter dazukommen sollte, nach ἔδωκε κεφαλὴν — τῇ ἐκκλησίᾳ ganz zwecklos und müssig wäre, und lässt τὰ πάντα ἐν πᾶσι ohne genaue Analyse. Dieselben Gründe gelten auch gegen *Bengel*, welcher τὸ πλήρωμα als *absoluten Accusat.* betrachtet als Epiphonem des von V. 20. an Gesagten: „Hoc, quod

modo explanavi, inquit apostolus, repraesentat nobis plenitudinem Patris omnia implentis in omnibus, ut mathematici dicunt: id quod erat demonstrandum.“ 3) Da es sich von selbst versteht, dass Christus als das *Haupt* der Gemeinde nicht *ohne* diesen seinen Leib ist, und da es daher dem Ap. nicht einfallen konnte, noch dazu am feierlichen Schlusse des Abschnitts, hervorzuheben, dass der Leib zur *Vollständigkeit* des Hauptes gehöre: so fallen als ganz ungehörig alle die Erklärungen, welche *τὸ πλήρωμα supplementum* (Matth. 9, 16. Mark. 2, 21.) nehmen*), wobei man theils consequent genug war, *πληρουμένου* ebenfalls im Sinne des Vervollständigens zu fassen, wie *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Menoch.*, *Bodius*, *Estius* **) u. M., theils inconsequent genug, es der Paronomasie zuwider *implere*, also verschieden von *πλήρωμα* zu erklären, wie *Beza* †), *Calov.*, vrgl. *Calvin*, *Balduin*,

*) So auch in d. krit. Miscellen in *Zeller's* Jahrb. 1844. p. 387., wo noch dazu der Vergleich der Verbindung Christi und der Gemeinde mit der Eheverbindung (5, 25 ff.) ganz unbefugt herbeigezogen wird. Wie Mann und Weib sich zur Totalität der Gattung ergänzen (als Haupt und Leib), so sei auch die Gemeinde (als der Leib Christi) das Complementum Christi (als des Hauptes der Gemeinde). Auch *Baur* (Paulus p. 426.) fasst die Verbindung Christi mit der Kirche hier als Ehe (als eine Syzygie) auf, erklärt jedoch *πλήρωμα* ganz aus der gnostischen Anschauung. Mit *τὸ πλήρ. τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμ.* sei nichts Anderes gesagt, „als dass Christus das *πλήρωμα* (die Gesammtheit der Aeonen) im höchsten absolten Sinne ist, sofern Alles auf absolute Weise (*τὰ πάντα ἐν πᾶσι*) es ist, was er mit sich als dem absoluten Inhalt erfüllt.“ Demnach sei *πλήρωμα* weder schlechthin activ noch passiv zu nehmen, sondern so, dass beide Begriffe in einander übergehen, weil ja das Vollmachende auch wieder das Vollgewordene, das mit seinem bestimmten Inhalte Erfüllte sei. „Als *πληρούμενος τὰ πάντα ἐν πᾶσι* ist Christus das die *πάντα ἐν πᾶσι* mit ihrem bestimmten Inhalt erfüllende *πλήρωμα*, und dieses *πλήρωμα* selbst ist die mit ihrem absoluten Inhalt erfüllte absolute Allheit.“ Vrgl. *Baur* d. Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 296. Solche Exegese der höhern Kritik entzieht sich zu sehr dem philologischen Boden, und ist von der Voraussetzung nachapostolischer Verhältnisse zu sehr hingenommen, um nicht ihrem eigenen Geschicke überlassen zu werden.

**) „qui secundum omnia, s. quod omnia in omnibus sui corporis membris adimpletur. Nisi enim essent hic quidem pes ejus, ille vero manus, alius autem aliud membrum — —, non perficeretur Christus secundum rationem capitis,“ *Estius.* Ihm folgt *Bisp.*, hier den Grund und Keim der Lehre vom Schatze der Heiligenverdienste findend!

†) „omnino autem hoc addidit apostolus, ut sciamus Christum per se non indigere hoc supplemento, ut qui efficiat omnia in omnibus re vera,“ *Beza.* — *Calov.*: „Tanto in pretio Christus suam habet ecclesiam, tam tenerè amat, ut se quodammodo *imperfectum* et *mancum* reputet, nisi nobis conjungatur, et *nos ipsi* tan-

Baumg.; auch *Hahn* Theol. d. N. T. p. 219 f.: seine Bestimmung, Alles in Allem zu erfüllen, sei erst in der Kirche *vollständig* erreicht worden. 4) An der Nothwendigkeit πλήρωμα und πληρουμένου in einerlei Sinn zu fassen, scheitert auch die Erklärung von πλήρωμα gleich πλῆθος, *copia, coetus numerosus* (*Storr, Morus, Stolz, Koppe, Rosenm.* *)), oder gar: *volles Körpermaass* (*Cameron, Bos*). Ferner 5) die *passive* Fassung von πληρουμένου (*Vulg.*) lässt für τὰ πάντα ἐν πᾶσι durchaus keine erträgliche Erklärung übrig, weshalb nicht nur die Auslegung von *Chrys.*, *Theophyl.*, *Estius* u. M. (s. vorher unter Nr. 3.), sondern auch die ähnliche von *Hieron.***) und die von *Holzh.* verwerflich sind, welcher Letzterer den Sinn findet: „Christus trägt in sich die Fülle ewiger Güter" (τὰ πάντα ἐν πᾶσι bedeute das Ewige!). Da ferner 6) τὸ πλήρωμα weder an sich noch nach dem Contexte die göttliche δόξα bezeichnet, deren reale Gegenwart die שכינה war (*Buxt.* Lex. Talm. p. 2394 ff.), so fällt nicht nur die Erklärung derer, welche τὸ πλήρωμα dem Sinne nach *Tempel* wiedergeben, wie *Michael.* u. *Bretschn.*, sondern auch die von *Harless*: „der Ap. benennt die Gemeinde mit demselben Worte, mit welchem er sonst [?] den Reichthum der in Christo und Gott wohnenden und von ihm ausgehenden Herrlichkeit bezeichnet. Sie ist aber Fülle Christi, nicht als ob sie die Herrlichkeit wäre, die in ihm wohnte, sondern weil er seine Herrlichkeit, wie im All, so in ihr wohnen lässt. Sie ist die Herrlichkeit nicht eines, der ohne sie darbte, sondern dessen, der das All in allen Stücken †) erfüllt:

---

quam corpus capiti uniamus *ceu πλήρωμα ejus.*" Vrgl. *Luther's* Glosse. Uebrigens zieht *Calvin* vor, τὰ πάντα auf die *spiritualis gubernatio ecclesiae* zu beschränken.

*) *Morus:* „quae proinde est societas subditorum ejus et hominum magna copia, quae colit hunc (quae subest huic, quae sub hoc rege vivit), qui omnes omnino in hoc coetu omnibus generibus bonorum accumulare de die in diem solet." *Rosenm.:* „coetus numerosus illius, qui omnes (homines) omnibus bonis replet," womit *Gott* gemeint sein soll.

**) „Sicut adimpletur imperator, si quotidie ejus augetur exercitus — —, ita et Dominus noster Jesus Christus in eo, quod sibi credunt omnia et per dies singulos ad fidem ejus veniunt, ipse adimpletur in omnibus, sic tamen, ut omnia adimpleantur in omnibus, i. e. ut qui in eum credunt, cunctis virtutibus pleni sint."

†) Nach *Harless* soll ἐν πᾶσι *in aller Weise* heissen und darauf gehen, dass nicht in Einer Weise der Erdkreis der Herrlichkeit Christi voll ist; eine andere sei die des Schöpfers, eine andere die des Erleuchters vor der Menschwerdung (Joh. 1, 3.), eine andere die des Erlösers. Aber womit die Beschränkung von τὰ πάντα auf den *Erdkreis* rechtfertigen? Und sind denn diese *drei* angeführten Weisen der Herrlichkeit, welche ohnehin der Leser ohne alle

πλήρης πᾶσα ἡ γῆ δόξης αὐτοῦ (Jes. 6, 3); aber sie ist die *Herrlichkeit* Christi, weil er mit ihr allein, wie das Haupt mit seinem Leibe, verbunden ist." Verfehlt war endlich auch 7) der Versuch von *Rück.*: die Kirche sei als das Mittel (τὸ πλήρωμα, das, wodurch das πληροῦν zu Stande kommt) bezeichnet, wodurch Christus Alles, was ihm zur Vollendung übertragen ist (τὰ πάντα), in Allen (πᾶσι *Masc.*) vollführe, als „das Mittel seiner Vollendung der grossen Bestimmung, welche ihm obliegt, nämlich der allgemeinen Wiederherstellung und Zurückführung zu Gott." Dagegen ist sowohl die Sprache, da τὸ πλήρωμα nie das Vollführungsmittel heisst, als auch der Context, welcher weder von einer Wiederherstellung und Zurückführung zu Gott redet, noch eine Beschränkung von τὰ πάντα auf das im göttlichen Plane Liegende dargiebt. — Uebrigens ist auch hier, hinsichtlich des Gebrauches von πλήρωμα, so wenig wie vorher, hinsichtlich der Engelclassen eine directe oder indirecte polemische Beziehung gegen Gnosticismus nachzuweisen. Den späteren Speculationen des letztern konnten aber die Formen der transscendenten Lehren Pauli nur willkommen sein, nicht als ob der Gnosticismus seinen Stoff nach solchen Schriftformen ausgedacht habe (Tert. de praescr. 38.), sondern er hat ihn hineingegossen, und dazu die vorgefundenen Formen weiter ausgebildet und ausgesponnen.

KAP. II.

V. 1. Nach ἁμαρτίαις haben B. D. E. F. G. Minusk. Syr. utr. Erp. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. Theodoret. Lucif. Victorin. Ambrosiast. Pel. ὑμῶν, welches *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht aufgenommen. Die Entbehrlichkeit des Pronom. und der Mangel desselben V. 5. veranlasste die Weglassung. A. hat ἑαυτῶν, eine glossirende Näherbestimmung zu ὑμῶν. — V. 3. τέκνα φύσει) *Lachm.* u. *Rück.*: φύσει τέκνα, nach A. D. E. F. G. L. Minusk. Vulg. It. Or. (einmal) u. a. Vätern. Aber bei der Zusammengehörigkeit von τέκνα ὀργῆς lag die Umstellung φύσει τέκνα so sehr nahe, dass gegen jene bedeutenden Zeugen die Recepta, durch B. K. Minusk. Or. (dreimal) Chrys. Dam. Theophyl. Oec. bezeugt, mit *Matth.*, *Scholz*, *Harless*, *Olsh.*. *de Wette*, *Tisch.* zu schützen ist. — V. 11. Die Umstellung ποτὲ

Andeutung hätte *errathen* müssen, hinreichend, um das ganz unbeschränkte ἐν πᾶσι zu erschöpfen? und ist der Gedanke an die Herrlichkeit des Schöpfers und des Erleuchters *vor der Menschwerdung* dem Particip. *Praesent.* angemessen?

ὑμεῖς bei *Lachm.* u. *Tisch.* ist durch A. B. D.* E. Vulg. Codd. It. u. Väter gerechtfertiget. Schwächer bezeugt ist die Stellung *ἐγεν. ἐγγύς* V. 13. bei *Lachm.*, welche den Gegensatz schwächt. — V. 12. *ἐν τῷ καιρῷ*) *ἐν* fehlt bei A. B. D.* F. G. 17. al. Vulg. Codd. It. *Chrys.* (im Komment.) Epiph. Cyr. Hier. Aug. Getilgt von *Lachm.*, *Tisch.* u. *Rück.* Erklärungszusatz. — V. 15. *ἐν ἑαυτῷ*) *Lachm.*: *ἐν αὐτῷ.* Die Zeugen sind sehr getheilt. Aber leicht ward *E* nach *Εν* übergangen. — V. 17. *καὶ τοῖς*) *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.*: *καὶ εἰρήνην τοῖς* nach weit überwiegendenZeugen. Der Nachdruck der Wiederholung von *εἰρήν.* ward nicht gewürdiget, und so das entbehrlich scheinende Wort übergangen, welches daher wiederherzustellen ist. — Aus demselben Grunde ward in V. 19. statt des weit überwiegend bezeugten *ἀλλ' ἐστέ* blos *ἀλλά* (*Elz.*, *Scholz*) geschrieben. — V. 21. *πᾶσα οἰκοδ.*) *Elz.*, *Scholz*, *Rück.*: *πᾶσα ἡ οἰκοδ.* Aber der Artikel fehlt bei B. D. E. F. G. K. L. u. vielen Minuskeln, auch bei Clem. Bas. Chrys. (im Komment.) Theodoret. Oec., und ward hinzugesetzt (A. C. Chrys. Theophyl.), weil er jedoch irrig, durch den Sinn nothwendig schien. Aber s. d. exeget. Anm.

Inhalt: Auch euch, da ihr todt waret durch die Sünden, wie denn auch wir Judenchristen in demselben sündigen und dem göttlichen Zorne verfallenen Zustande waren — Gott hat vermöge seiner Liebe mit Christo uns lebendig gemacht, erweckt und in den Himmel versetzt, um in den kommenden Weltzeiten seine Gnade an uns in Christo zu erweisen (V. 1—7.). Denn aus Gnade seid ihr zum Heile gelangt, nicht durch Werkverdienst (V. 8—10.). Gedenket deshalb, dass ihr vormals heidnisch-profan und unglücklich waret, jetzt aber durch den Tod Christi in einer ganz andern Lage seid (V. 11—13.). Denn Christus hat durch seinen Tod Frieden zwischen Juden und Heiden hergestellt (V. 14—18.). Mithin seid ihr nicht mehr Fremde, sondern Mitgenossen der Theokratie, Hausgenossen Gottes, aufgebaut auf den Grund der Apostel und Propheten, wobei der Eckstein Christus ist, in welchem jedes Gebäude, und auch ihr, zum heiligen Tempel gebaut wird (V. 19—22.).

V. 1. *Zusammenhang:* Nachdem *Knatchb.* u. M. (b. *Wolf* Cur. z. 1, 19.) *καὶ ὑμᾶς* an *εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας* 1, 19. angeknüpft haben, *Bengel* aber an *ἣν ἐνήργ.* 1, 20. (Beides willkürlich contort, und Ersteres auch deshalb verkehrt, weil *ἡμᾶς* V. 19. schon die Leser mit umfasste), haben *Lachm.* u. *Harless* 1, 23. nur mit einem Komma geschlossen und *καὶ* (*συνεζωοποίησε*) *ὑμᾶς* an *καὶ αὐτὸν ἔδωκε* etc. V. 22. ange-

reiht*). So auch *de Wette*, ohne jedoch das blose Komma nach 1, 23. zu billigen. Aber so müsste man nicht ὑμᾶς, sondern ἡμᾶς erwarten (vrgl. 1, 19.: εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας), denn P. würde an das, was Gott in Bezug *auf Christum* gethan habe, dasjenige anknüpfen, was er zugleich *an den Christen* gethan. Da er aber das Pronom. der *zweiten* Person gesetzt hat, so wird dadurch das Anheben eines *neuen* Stückes angezeigt. Ferner ist 1, 23. so grossartig und feierlich in Gehalt und Form, dass sich dieser Vers trefflich zu einem volltönenden *Schlusse*, schwerlich aber zu einer blosen Einschaltung eignet. Nein, nachdem P. vorher von der überschwenglichen Macht Gottes an den Gläubigen geredet, die man erkennen möge zufolge dessen, was Gott an Christo gethan, welchen er erweckte, erhöhete u.s.w., will er nun, *in Anwendung dessen auf die Leser*, diesen zum Bewusstsein bringen, dass Gott *auch sie* (καὶ ὑμᾶς), als sie todt waren in ihren Sünden, mit Christo lebendig gemacht u. s. w., also *auch an ihnen* jene überschwengliche Macht erwiesen habe. — Die *Structur* wird, ehe noch das Subject und das Verbum ausgesprochen wird, durch die V. 2. beginnenden Relativsätze *abgebrochen*, aber V. 4. durch δὲ wieder aufgenommen, so dass V. 4. das in V. 1. noch nicht genannte Subject genannt und charakterisirt wird, und V. 5. mit Wiederholung des Objects, welches jedoch nach Maassgabe des in den Zwischensätzen Gesagten schon V. 4. in die erste Person übergegangen und also universell geworden war (ἡμᾶς), das Verbum (συνεζωοποίησε) hinzutritt. Ueber das Einzelne s. nachher. Die Wiederaufnahme beginnt also schon V.4. mit ὁ δὲ θεός (wie schon *Theophyl.* ausdrücklich bemerkt), nicht erst mit V. 5., wie *Wolf* u. M., auch *Griesb.*, *Koppe* ed. I., *Scholz*, *Meier*, *Rück.*, *Holzh.* wollen, weil sonst wieder V. 4. anakoluthisch wäre und doch ὁ θεός das Subject von συνεζωοπ. ist. — νεκροὺς τοῖς παραπτ. κ. τ. ἁμαρτ. ὑμῶν) Der *Dativ* bezeichnet die *Causa efficiens* des Todes. Nicht gleich ist die Vorstellung Kol. 2, 13. Ganz contextwidrig *Cajet.* (nicht *Estius*, welcher diese Erklärung *abweist*): der Dativ sei wie Rom. 6, 11., wobei ὄντας als Part. *Praes.* geltend gemacht wird: *da ihr todt seid für die*

---

*) Auch *Calov.*, *Cramer*, *Koppe* u. *Rosenm.* knüpften καὶ ὑμᾶς unmittelbar an 1, 23. an, nämlich an πληρουμένου: „qui sicut omnes alios beneficiis cumulat, sic etiam vos," *Rosenm.* Diess ist aber mit der richtigen Erklärung von τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου 1, 23. u. mit der Correlation von νεκρούς u. συνεζωοπ. ganz unverträglich.

Sünden. Hiergegen ist auch ὑμῶν, sowie der Plural, da beim Todtsein für die Sünde diese als Princip erscheint (Rom. 6, 11.). — Ein *reeller* Unterschied zwischen παραπτώματα und ἁμαρτίαι (vrgl. z. Rom. 5, 20.) findet in so fern nicht statt*), als beide Ausdrücke die nämliche Sache (die *peccata actualia* in Gesinnung, Wort und That) in zweierlei Form der Vorstellung, als Verfehlung und Fall (s. überh. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 324.) bezeichnen, das Abstractum ἁμαρτίαις aber nicht, wie Rom. 5, 20. ἡ ἁμαρτία, die Sünde in abstracto, als herrschende *Macht*, sondern wegen des Plural. nur die *wirklichen* Sünden (ἁμαρτήματα) meinen kann. — ὄντας) Zustand, welcher *zu der Zeit* gegenwärtig war, *als* Gott sie lebendig machte. — νεκρούς) wird von den Auslegern (abgesehen von denen, welche, wie *Koppe* u. *Rosenm.*, dem Wortsinne den Begriff *elend*, *unglücklich* unterschieben) vom *geistlichen* Tode gefasst, d. h. von der Erstorbenheit des wahren sittlichen Lebens durch die „alienatio animae a Deo," *Calvin*. Aber wodurch wird denn dieser geistliche Sinn angezeigt? Musste nicht νεκρ. τοῖς παραπτ. κ. ταῖς ἁμαρτ. die Leser ganz natürlich und nothwendig an den ihnen bekannten Zusammenhang der ungesühnten Sünden und *des ewigen Todes* (der ewigen Verdammniss), in welchem Zusammenhange sie einst als Heiden standen, erinnern? S. z. Rom. 6, 16. 22 f. 7, 9—11. 24. 8, 2. 6. Die Erklärung vom *physischen* Tode ist unzulässig, weil dieser nicht die Folge der individuellen Sünden, sondern der Sünde Adam's ist; s. z. Rom. 5, 12. 1. Kor. 15, 22. Der Ausdruck νεκροί aber ist *proleptisch:* da ihr todt waret, durch eure Sünden, d. h. da ihr euch durch eure Sünden den Tod zugezogen hattet, *dem ewigen Tode verfallen* waret, so dass also die *certo morituri* als νεκροί bezeichnet werden. Vrgl. Rom. 8, 10. und das bekannte ψυχάριον εἶ βαστάζον νεκρόν Epict. Anton. 4, 41. S. z. Rom. l. l. Ohne Christum wäre der ewige Tod, welchen sie sich durch ihre Sünden

---

*) *Augustin.* ad Lev. qu. 20.: jenes bezeichne die *desertio boni*, diess die *perpetratio mali*, oder jenes sei die Uebereilungssünde, diess die vorsätzliche, welchen letztern Unterschied auch Tittm. Synon. p. 47. annimmt. *Hieron.:* jenes seien *delicta cogitatione inchoata*, dieses *Thatsünden;* vrgl. *Olsh. Bengel:* παραπτ. gehe auf die *Juden* und ἁμαρτ. auf die *Heiden*. *Meier* (vrgl. *B. Crus.*): beide Worte seien wie *Handlung* und *Zustand* unterschieden. *Matthies:* jenes seien die *geistigen* Verirrungen und Verfinsterungen, diess die *moralischen* Sünden und Laster. *Harless* u. *de Wette:* jenes bezeichne einzelne *Uebertretungen*, dieses *alle Arten* von Sünden, auch Sünden in *Gesinnung*.

zugezogen hatten, nicht aufgehoben und von ihnen abgewendet worden; aber nachdem Christus das Versöhnungswerk vollbracht hat und sie an ihn gläubig geworden sind, ist den durch ihre Sünden dem ewigen Tode Verfallenen mittelst der Lebensgemeinschaft, in welche sie durch den Glauben mit dem aus dem Tode lebendig gewordenen, auferweckten und in den Himmel erhobenen Christus versetzt sind, das ewige Leben geworden, was V. 5. 6. durch *συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ* etc. näher ausgedrückt wird. So handelt d. St. allerdings von der durch Christum geschehenen *Versöhnung*, welcher die Gläubigen das ewige Leben verdanken, was *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 249. mit Ungrund (s. V. 5. *χάριτί ἐστε σεσωσμ.* und V. 7 f.) leugnet, von der *sittlichen* Wiederbringung erklärend; *die* ist die *Folge* der Versöhnung (V. 10.), das ethische Product derselben durch den Geist. — Uebrigens ist das Verhältniss u. St. zu Kol. 2, 13. u. 1, 21. nicht das einer unselbstständigen Abhängigkeit, sondern einer frischen und lebendigen Erinnerung mit eigenthümlicher neuer Ausführung.

V. 2. Schatten vor dem V. 4. aufgehenden Lichte. — *ἐν αἷς*) *Bereich, in welchem* u. s. w. *αἷς* hat sich nach dem Genus des letzten Substantivs gerichtet, umfasst aber beide. S. *Matthiae* p. 991. — *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου*) *nach dem Zeitalter dieser Welt*, d. h. wie es der für die jetzige (bis zur Parusie bestehende) Welt bestimmten Zeitperiode entsprechend war. Denn Unsittlichkeit ist das Characteristicum dieser Weltperiode (Rom. 12, 2. 2. Kor. 4, 4. Eph. 6, 12.), und je näher der Parusie, desto mehr ist der *αἰών*: *πονηρός* (s. z. Gal. 1, 4.). *Andere* erklären *αἰών Leben* (so auch *Harless*, vrgl. *H. Steph.*: „secundum eam, quae in hoc mundo est, vivendi rationem,“ *Castal.*, *Beza*, *Grot.* u. M.), wofür *Rück.*, welcher sonderbar falsch gleich *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον τοῦ κόσμου* erklärt, und *Matthies*; *Zeitgeist*, *Olsh.* aber *Zeitrichtung* setzt. Allein so gangbar auch im Classischen, namentlich bei Homer, Pindar, Herod. und den Tragikern, *αἰών* in der Bedeutung *Leben* ist (s. d. *Lexica* u. bes. *Duncan* ed. Rost p. 47. *Blomf.* ad Aesch. Prom. 887. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 50.), so ist es doch n e im N. T., so oft auch das sollenne Wort vorkommt, so gebraucht, sondern immer in der Bedeutung *Zeitlauf*, *Zeitalter*. Die Auskunft von *Koppe* aber (vrgl. *Estius* u. *Flatt*), *αἰών* und *κόσμος* seien synonym, daher *Koppe ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* gleich *ὁ κόσμος οὗτος* sein lässt, steht auf gleicher Linie mit der umkehrenden Willkür von *Bretschn*, es sei so viel als *ὁ κόσμος τοῦ αἰῶνος τούτου*: *homines pravi ut nunc*

sunt Nein, P. hätte *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον* (vrgl. 1, 21.) schreiben können, hat aber dieses *τοῦτον* nach der schildernden Art seiner Rede durch *τοῦ κόσμου τούτου* umschrieben. Nach *Beausobr.* u. *Mich.* („der Gott dieser Welt") soll *αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* in polemischer Beziehung auf die gnostische Aeonenlehre den *Teufel* bezeichnen (s. das Folgende). Nach *Baur* p. 433 f. ist der Ausdruck selbst gnostisch, dem *κοσμοκράτωρ* (vrgl. 6, 12.) gleich und den *Teufel* bezeichnend. Eingetragen, da die Erklärung von *αἰών* im gewöhnlichen Sinne des N. T. einen völlig Paulinischen Gedanken ergiebt. Der *Teufel* erscheint erst im *Folgenden*, und würde wenn er schon hier, und zwar als Herr des vormessianischen Zeitlaufs, hätte bezeichnet werden sollen, wie 2. Kor. 4, 4. als *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* oder in ähnlicher concreter Weise bezeichnet sein. — *κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*) klimaktische Parallele zum Vorherigen. Gegentheil: *κατὰ θεόν* 4, 24. 2. Kor. 7, 9. Vrgl. 1. Joh. 5, 14.: *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*. Den *Teufel* stellt hier P. als *den Regenten über die Macht der Luft* dar, wobei *ἐξουσία collectiv* ist, die Gesammtheit der betreffenden Mächtigen (der Dämonen, Matth. 12, 24.) bezeichnend. Vrgl. *Lobeck* ad Phryn. p. 469. *Bernhardy* p. 47. Diese *ἐξουσία* hat ihren Sitz in der zwischen Himmel und Erde befindlichen Luft (*τοῦ ἀέρος*); die Atmosphäre ist der Bereich, das Territorium der Dämonenmacht. Diess und nichts Anderes spricht P. mit klaren Worten aus, die *ἐναέριος διατριβή* (*Oecum.*, vrgl. *Theophyl.*), den *ὑπουράνιος τόπος* (*Chrys.*) der Dämonen; und man hätte *τοῦ ἀέρος* weder gleich *τοῦ σκότους* (6, 12. Kol. 1, 13.) nehmen sollen (*Cleric.*, *Heins.*, *Mich.*, *Storr*, *Flatt*, *Matthies* u. M.), da es wohl wie oft bei Homer *nebeliges Dunkel*, Gewölk u. dergl. im Gegensatz gegen den klaren *αἰθήρ* heissen kann, nie aber das absolute *σκότος* vertritt (vrgl. *Buttm.* Lexilog. I. p. 115.), und im N. T. immer nur *Luft* heisst; noch hätte man es metonymisch *mundus* erklären sollen (*Thomas*, *Bulling.* u. M.). Nach *Hahn*, Theol. d. N. T. I. p. 328 f. soll *τοῦ ἀέρος* die luftartige *Natur* der Dämonen ausdrücken, sie seien nicht wirklich geistige, sondern nur *geistähnliche* Wesen; *Luftartigkeit* sei ihre physische Beschaffenheit. Diess ist schon an sich unrichtig, weil die Dämonen nothwendig dieselbe physische Beschaffenheit wie die Engel (mit Einschluss auch der überirdischen Leiblichkeit derselben, vrgl. z. Matth. 22, 30.) haben müssen, daher sie, obgleich *ἀκάθαρτα* geworden, doch *πνεύματα* geblieben sind, u. s. aus uns. Briefe 6, 12. (*τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας*). *Olsh.* will die Dämonen dadurch aus der Atmosphäre entfernen, dass er

ἀήρ gleich *οὐρανός* nimmt*), auf 1. Thess. 4, 17. sich berufend (wo aber *ἀήρ* nichts Anderes als *Luft* ist) und sogar diese Stelle für die einzige im N. T. ausgebend, wo *ἀήρ* sonst noch vorkomme (aber s. Act. 22, 23. 1. Kor. 9, 26. 14, 9. Apoc. 9, 2. 16, 17.). Als ein gleich abschreckendes Gegenstück rationalisirender Kunst stehe hier noch die Deutung von *Stolz* Erläut. p. 175.: „Man hat hier an die *auf der Erde* handelnden und wandelnden vernünftigen Wesen, die Menschen, die als sinnliche Geschöpfe *in der Luft*, in dem die Erde umgebenden Dunstktreise, *athmen*, zu denken.“ *Hofm.*, welcher sonst *ἀήρ* gleich *πνεῦμα* nahm, will jetzt (Schriftbew. I. p. 457. ed. 2.) *τοῦ πνεύματος* von *τοῦ ἀέρος* abhängig machen und unter letzterem *die durch das Wehen jenes πνεῦμα gebildete Atmosphäre* verstehen. „So lange sie [die Ungehorsamen] diesen Geist ihren Geist sein lassen, leben sie in der Luft desselben, und athmen sie gleichsam ein, in einer Luft, welche das Herrschaftsgebiet [die *ἐξουσία*] Satans ist.“ Allein abgesehen von der schwerfälligen und dunklen Häufung dreier Genitivi (2. Kor. 4, 4. 7. fliessen dieselben leicht und klar einer aus dem andern), so steht dieser Fassung entgegen, theils dass *ἐξουσία* nicht Herrschafts*gebiet* heisst, theils dass der *ἀήρ* als durch das *Wehen* des Geistes entstanden mit nichts angedeutet ist (wenigstens *πνέοντος* statt *ἐνεργοῦντος* müsste man erwarten), theils das, wenn die *ἐξουσία* das Herrschafts*gebiet* sein soll, *τῆς ἐξουσίας* nur ein unbeholfener Pleonasmus und nicht abzusehen wäre, weshalb P. nicht blos *τὸν ἄρχοντα τοῦ ἀέρος* etc. geschrieben haben sollte. — Was nun aber die *historische Genesis* der Vorstellung Pauli, dass die Dämonen in der Luft hausen, betrifft: *so hat er sie aus seinem vorchristlichen, Jüdisch-rabbinischen Ideenkreise in seinen christlichen Glaubens-Inhalt mit herübergenommen.* Zwar finden sich bei den Rabbinen sehr verschiedene, verworrene und zum Theil sehr monströse Behauptungen über den Aufenthalt der Dämonen (s. bes. *Eisenmeng.* entdeckt. Judenth. II. p. 437 ff.); aber viel zu rasch schliesst daraus *Harless* (dem *Olsh.* folgt): *„in solchen Pfützen sucht man nach Erklärung für den Ausdruck des Apostels vergeblich.“* Denn finden sich verschiedene Meinungen bei den Rabbinen, aber unter ihnen auch die, welche

*) P. habe den Ausdruck vielleicht aus dem Grunde gebraucht, um die Dämonen als zwar nicht irdische, aber doch auch nicht himmlische zu charakterisiren. Er hat den Ausdruck deshalb gebraucht, weil er die Dämonen als in der Atmosphäre hausend sich vorstellte. Und nicht einen höhern Ausdruck gebraucht er (wie 6, 12.) für das Luftgebiet, weil er hier das *Schmähliche* der

den Dämonen die Luft als Territorium anweist: so zeigt uns der Ausdruck des Ap., welche von den verschiedenen Rabbinischen Vorstellungen er *nicht* befolgt hat, und *welche* von ihm angenommen ist. So zwar z. B. *die* Lehre, welche R. *Bechai* in Pentat. f. 90. 1. als eine *bekannte* darstellt, dass nur *die* Dämonen, welche die Träume bewirken, in der Luft, die zur Sünde verführenden aber im Menschen selbst, und noch andere in den Abgründen des Meeres wohnen, die Ansicht des Ap. *nicht*. Aber *der* Glaube, welchen hier P. als den seinigen kund giebt und bei seinen Lesern voraussetzt, dass nämlich das dämonische Reich überhaupt, nicht blos eine einzelne Abtheilung desselben, in der Luft sei, findet sich sehr bestimmt auch bei den Rabbinen aufbehalten. Denn 1) schon die Rabbinische Lehre von der *geflügelten* Beschaffenheit der Dämonen (Talm. Chagig. 2. R. Eliez. b. *Bartolocc.* l. p. 320 ff. al.) weist offenbar auf die *Luftregion* als Aufenthalt hin, da sie von der Gemeinschaft *Gottes* ausgeschlossen sind. 2) In einzelnen Stellen wird diess ausdrücklich gesagt. *Comment. in libr. Aboth* f. 83. 2.: „Sciendum, a terra usque ad expansum omnia plena esse turmis et praefectis, et infra (das ist eben im ἀήρ) plurimas esse creaturas laedentes et accusantes, et omnes stare ac volitare in aëre“ etc. Ferner heisst es in *Tuf haarez* f. 9. 2.: unter der Sphäre des Mondes, welche die letzte unter allen ist, ist ein Firmament (רקיע) — — und daselbst sind die Seelen der Teufel u. s. w. S. *Eisenm.* II. p. 411. Ferner sagt R. *Bechai* in Pentat. f. 139. 4., wo darüber Aufschluss gegeben wird, dass die Dämonen Zukünftiges wissen: weil sie in der Luft (באויר) wohnen — — so vernehmen sie die zukünftigen Dinge von den Fürsten der Planeten. Derselbe R. *Bechai* in Pentat. f. 18. 1. berichtet als Rabbinische Tradition, dass Noah nach Gen. 6, 19. in seiner Arche auch Teufel gerettet habe, und erhärtet diese Auslegung dadurch, dass er sagt: „denn es wäre unmöglich gewesen, dass sie in ihrem Orte, welcher die Luft ist (במקומם שהוא האויר), hätten übrig bleiben können.“ Vrgl. auch *Nischmath chasim* f. 115. 2. Auch die Behauptung des R. *Menasse* b. *Eisenm.* II. p. 456 f., dass der aufsteigende Rauch des Räucherwerkes, welches den Teufeln geräuchert wurde, ihre Speise sei, weist auf die Luft als ihren Aufenthalt hin, wie denn auch nach der Kabbala (Cabb. denud. I. p. 417.) die Dämonen „unter dem obern Heiligthume“ wohnen*). So viel ist also in den

Macht fühlen lassen will, daher der Ausdruck weder zufällig noch fremdartig ist (gegen *Hofm.*).

*) Mit dieser Rabbinischen Ansicht stimmt auch Test. XII patr.

„trüben Pfützen“ der Rabbinischen Tradition *klar* genug, dass man das Dämonenreich in die Luft versetzte, und damit finden wir den Ap. übereinstimmend, daher wir kein Recht haben, zu leugnen, er habe aus seiner Rabbinischen Bildung her diese Vorstellung beibehalten, wobei es aber durchaus grundlos wäre, ihm auch die bei den Rabbinen mit diesem Lehrsatze in Verbindung stehenden Curiositäten beizumessen, da er vielmehr *nichts weiter* ausspricht, als dass die teuflisehen Mächte *in der Luft* sind. Auch bei den Pythagoreern finden wir eine analoge Ansicht (Diog. Laert. 8, 32.: *κατὰ τὸν μὲν Πυθάγοραν εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεον, καὶ τούτους δαίμονάς τε καὶ ἥρωας νομίζεσθαι*, u. vrgl. die übrigen Stellen b. *Wetst.* u. *Elsner* p. 206. *Dougt.* Anal. p. 127.), aber ganz aus der Luft gegriffen ist die Behauptung von *Wetst.*: „P. ita loquitur ex principiis philosophiae Pythagoreae, quibus illi, ad quos scribit, imbuti erant.“ P. setzt seinen Ausdruck bei den Lesern als den Ausdruck *seiner* Lehre als bekannt voraus, und redet so nachdrücklich und feierlich, dass an irgendwelche Accommodation nicht einmal zu denken ist. — *τοῦ πνεύματος*) ist noch von *τὸν ἄρχοντα* abhängig, so dass die Macht, über welche der Teufel regiert, nachdem sie durch *ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* nach ihrem äusseren Vorhandensein bezeichnet war, nun nach ihrem im Innern der Menschen thätigen Wirken bezeichnet wird, nämlich als *der Geist, welcher wirksam ist in den Ungehorsamen.* Dieses *πνεῦμα*, dessen Herrscher der Satan ist, ist aber nicht etwa als die *menschliche Gesinnung* zu denken, da es, so gefasst, nicht als Apposition zu dem von der menschlichen Individualität verschiedenen *τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* passen würde, wie denn auch *τοῦ ἐνεργ.* etc. auf ein von der menschlichen Individualität verschiedenes Agens hinweist: sondern als das von seinem *ἄρχων*, vom Teufel, ausgehende und in die Menschen übergehende und in ihrem Innern wirkende Princip, *als der Gegensatz des von Gott ausgehenden heiligen Geistes.* Vrgl. z. 1. Kor. 2, 12. Dieses *πνεῦμα* ist im Gegensatz von *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* das *πνεῦμα τῆς πλάνης* 1. Joh. 4, 6. Nicht „sonderbar“ ist es (*de Wette*), von einem *„Herrscher dieses Geistes“* zu reden,

p. 729.: *ὑπὸ τοῦ ἀερίου πνεύματος τοῦ Βελιάρ*, wo *ἀέριον in der Luft befindlich* heisst. S. Plat. Epin. p. 948. D.: *δαίμονας, ἀέριον δὲ γένος.* Vrgl. Test. XII patr. p. 547. Nimmt man in solchen Stellen *ἀέριος luftartig* (*Hahn*), so verwechselt man es mit *ἀέρινος* (Arist. de anim. 3, 13. metaph. 9, 7.). Vrgl. vielmehr Ascens. Jes. 10.: „descendit in firmamentum, ubi princeps hujus mundi habitabat.“

sondern diess ist *der* Vorstellung, nach welcher Christus als *Herr des heiligen Geistes* gedacht ist (2. Kor. 3, 18.), analog. Man hat ferner *τοῦ πνεύματος* nicht *collectiv* zu fassen (*Vatabl.*, *Grot.*, *Estius*, *Wolf*, *Mich.*, *Holzh.*); denn die *ἐξουσία τοῦ ἀέρος* zwar ist der Inbegriff der Mehrheit der Dämonen, aber der *Geist*, welcher durch seinen Herrscher, den Teufel, in das Innere der Menschen gebracht wird und in ihnen wirkt, ist in allen *υἱοῖς τῆς ἀπειθ.* der Eine und nämliche Geist, wie auch der heilige Geist in allen gläubigen Individuen der Eine und nämliche ist. *Andere* betrachten *τοῦ πνεύματος* als *Apposition zu τὸν ἄρχ. τ. ἐξουσ. τ. ἀέρ.*, indem man entweder eine durch Abirrung von der Construction entstandene abnorme Casussetzung annimmt (Genit. für Accus.), wie *Piscat.*, *Calov.*, *Seml.*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Rück.*, *de Wette*, oder den Genit. als Genit. *appos.* zu *τὸν ἄρχοντα* ansieht, wie *Flatt*. Aber wie rein willkürlich ist Ersteres! und wie unmöglich Letzteres, da *τὸν ἄρχοντα*, seinem Sinne nach, einen *bestimmenden* Genit. *verlangt*, in *τῆς ἐξουσ. τ. ἀέρ.* auch bereits *hat*, und also auch *τοῦ πνεύματος* in keinem andern Verhältnisse genommen werden *kann!* — *νῦν*) hat Nachdruck, aber nicht wie *Meier* will (vrgl. *Zanchius*): „*auch jetzt noch*, wo ihm durch das Evang. so mächtig entgegengewirkt wird," was durch *καὶ νῦν* ausgedrückt sein müsste, sondern *νῦν* steht dem *ποτέ* entgegen, wo das diabolische *πνεῦμα in Allen*, auch in den Lesern, wirksam war. Vrgl. V. 3. *Rück.* (vrgl. *Bengel* u. *Holzh.*) denkt an die *ausserordentliche, besonders gefährliche* Kraft, welche das satanische Reich gerade in der Erlösungszeit entwickelt habe (2. Thess. 2, 2 ff.); so auch *de Wette*. Aber das konnte aus dem einfachen *ἐνεργ.* nicht verstanden werden und hätte noch ein *περισσοτέρως*, *ὑπερβαλλόντως* oder drgl. verlangt. Nach *Olsh.* soll *νῦν* dem künftigen Weltalter entgegenstehen, und die diabolische Wirksamkeit als beschränkt, im Gegensatz gegen die ewige göttliche Wirksamkeit des heiligen Geistes, erscheinen lassen. Aber ein Gegensatz zum *αἰὼν μέλλων* liegt gänzlich nicht im Contexte; auch verstand es sich ja ganz von selbst, dass sich die satanische Wirksamkeit nur auf die Zeit vor der Parusie erstreckt; wie hätte also ein Leser darauf verfallen können, im *νῦν* eine Negation des *αἰὼν μέλλ.* zu finden? — *ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθ.*) in ihren Seelen. Der Ausdruck *υἱοὶ τ. ἀπειθ.* ist hebraisirend (denn bei den Griechen finden sich nur Ausdrücke wie *υἷες Ἀχαιῶν*, *παῖδες ζωγράφων* u. dergl., nicht mit Abstractis; s. *Blomf.* Gloss. Perss. 408. p. 138. *Stallb.* ad Plat. Phil. p. 107.) und bezeichnet die in dem Verhältnisse des Betreffenden zu dem

Genitiv-Nomen beruhende Abhängigkeit, hier: *die Genesis der geistigen Verfassung*, so dass τοῖς ἐξ ἀπειθείας (vrgl. Rom. 2, 8.) das Nämliche wäre. Vrgl. *Winer* p. 213. Gegentheil: τέκνα ὑπακοῆς 1. Petr. 1, 14. Mit ἀπείθεια aber ist nicht der *Unglaube* gemeint (*Luther*, *Bengel*, *Koppe*, *Harless* u. M.); denn dieser könnte nur als Glaubens*verweigerung* dem Begriffe des Ungehorsams subsumirt sein (Hebr. 4, 6. 11. u. s. *Fritzsche* ad Rom. 11, 30.). *Dem* Sinne aber widerspräche hier das folgende ἐν αἷς καὶ ἡμεῖς πάντες, da nicht *alle* Judenchristen sich, wie Paulus, dem Glauben *widersetzt* hatten. Da nun P. auch nur von der *Unsittlichkeit* der Ungläubigen redet (V. 1. 3.), so ist ἀπείθεια hier die durch ihr *unsittliches Wesen* sich darstellende Unfolgsamkeit gegen Gott (Rom. 11, 30.)

V. 3. Hat P. eben das vorchristliche Verderben der *Leser* gezeichnet, welche *Heidenchristen* waren, so tritt ihm hierbei die sündliche Verderbtheit *Aller*, diess Fundament seiner begeisterten Ueberzeugung von der Universalität der Erlösung (Rom. 1, 18. — 2, 24. 11, 32. Gal. 2, 15. 16. 3, 22. al.), so lebendig in's Bewusstsein, dass er nun auch *die sämmtlichen Judenchristen* (καὶ ἡμεῖς πάντες) in die nämliche Verderbtheit mit einschliesst, und *darnach*, bei der Wiederaufnahme V. 4., die V. 1. eingeführte zweite Person nicht wieder anwenden kann, sondern diese in ἡμᾶς umsetzen muss. Da καὶ ἡμεῖς, *auch wir*, nothwendig die zu ὑμᾶς V. 1. *hinzutretende* Classe bezeichnen muss, so können nicht die *Christen überhaupt* (*Estius*, *Koppe* u. M.), sondern es müssen, da die ὑμεῖς Heidenchristen sind, die *Judenchristen* verstanden werden. Die folgende *allgemeine* sittliche Charakteristik steht nicht entgegen (Einwand *de Wette's*), da es dem Ap. darauf ankam, eben die *Gleichheit* des sittlichen Zustandes beider Theile zu zeichnen. Ganz willkürlich *de Wette*: „auch wir, *die wir schon längere Zeit Christen sind.*" — ἐν οἷς) ist nicht auf τοῖς παραπτώμασι V. 1. zu beziehen (*Pesch.*, *Hieron.*, *Grot.*, *Estius*, *Beng.*, *Baumg.*, *Koppe*, *Rosenm.*), welche Beziehung nicht durch Kol. 3, 7. zu stützen, sondern bei der Lesart ὑμῶν nach ἁμαρτ. V. 1. unmöglich, aber auch ausserdem verwerflich ist, weil P. nicht wieder ἐν αἷς geschrieben, und weil die Beziehung auf das *nächste* Subject durchaus passend ist; denn auch die Judenchristen alle wandelten einst *unter den Ungehorsamen*, als zur ethischen Kategorie derselben gehörig, in so fern sie vor ihrer Bekehrung gleichfalls durch unsittlichen Wandel ungehorsam gegen Gott waren (Rom. 2, 17 ff. 25. 3, 9 ff.). — ἐν ταῖς ἐπιθυμ. τῆς σαρκὸς ἡμ.) Näherbestimmung zu dem eben

gesagten ἐν οἷς — ἀνεστράφημεν ποτέ, das unsittliche Gebiet der vorchristlichen Verfassung bezeichnend (2. Kor. 1, 12. 2. Petr. 2, 18. vrgl. Xen. Ages. 9, 4. Plat. Legg. 9. p. 865. E. Polyb. 9, 21, 5.), in welchem dieser Wandel statt fand, nämlich in den Begierden unserer leiblich-psychischen Menschennatur, deren gottwidrige Triebe noch nicht den überwindenden Einfluss des heiligen Geistes erfahren hatten (Rom. 7, 14 ff. 8, 7. Gal. 5, 17. Rom. 8, 2. al.), und daher den Willen des sittlichen Ich unwirksam machten (Rom. 7, 17—20.). Das Gegentheil ist: πνεύματι περιπατεῖν (καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς μὴ τελεῖν) Gal. 5, 16. vrgl. Rom. 8, 13. — ποιοῦντες etc.) giebt nun die *Art und Weise* dieses Wandels an, wobei das vorangestellte ποιοῦντες den Nachdruck hat, dass es aussagt, was sie *thaten*, wie hernach ἦμεν, was sie *waren*. Die θελήματα (vrgl. zum Plur. Act. 13, 22. Jerem. 23, 26. 2. Makk. 1, 3.) sind hier reell nicht verschieden von den ἐπιθυμίαις, die aber als die *Willensthätigkeiten* vorgestellt sind, welche abseiten der σάρξ und der διάνοιαι (Beides als den Unbekehrten beherrschende Potenz ist personificirt vorgestellt) statt haben. Bei τῶν διανοιῶν, welches sich zu τῆς σαρκός wie das Besondere zum Allgemeinen verhält, liegt nicht im *Plural* die schlimme Beziehung, wie *Harless* vermuthet (welcher „die schwankenden, wechselnden Meinungen" darin findet), sondern im *Contexte*, welcher an die *unheiligen* Gedanken*) im Zustande des Ungehorsams denken lässt. Vrgl. Num. 15, 39.: μνησθήσεσθε πασῶν τῶν ἐντολῶν κυρίου καὶ ποιήσετε αὐτάς· καὶ οὐ διαστραφήσεσθε ὀπίσω τῶν διανοιῶν ὑμῶν, auch Jer. 23, 26. Jes. 55, 9. (τὰ διανοήματα), wo ebenfalls nicht im Plural die nachtheilige Beziehung liegt, sondern im *Zusammenhange*. — καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς) Statt gleichmässig nach ποιοῦντες fortzufahren καὶ ὄντες, geht P. wie 1, 20. (s. dazu d. Anm.) nachdrücklich in die *oratio finita* über, nach der Handlungsweise den *Zustand* bezeichnend, welcher durch jene Handlungsweise hergestellt war. Dass deshalb ἦμεν vorangesetzt ist, hat man unbeachtet gelassen, und daher καὶ ἦμεν etc. entweder stillschweigend (so gewöhnlich) oder ausdrücklich (so *Fritzsche* Conject p. 45., welcher ἐν ταῖς ἐπιθ. τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες etc. in Eins nimmt) mit ἐν οἷς — ἀνεστρ. verbunden. *Harless* betrachtet die Worte nur als eine nachträgliche genauere Bestimmung und Modification

*) Dass diese *selbstisch* sind, ist an sich richtig, liegt aber nicht im Worte selbst und ist nicht von P. ausgedrückt (gegen *Hofm.* Schriftbew. I. p. 563. ed. 2.).

des unmittelbar vorher ausgesprochenen Gedankens, wobei aber unnöthig eine Isolirtheit der Worte angenommen, und ebenfalls die Correlation der vorangestellten Verba ποιοῦντες und ἦμεν vernachlässiget wird. — τέκνα ὀργῆς sind *Zorneskinder* (vrgl. z. V. 2.), d. h. aber nicht blos *Zorneswürdige* (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Castal.*, *Calvin*, *Grot.* u. M.), welches Abhängigkeitsverhältniss dem Contexte nicht entspricht, sondern, wie νεκροὺς τοῖς παραπτ. V. 1. zeigt, *Zornverfallene irae obnoxii* (vrgl. 5, 8. Matth. 25, 15. Joh. 17, 12.). Richtig so die Meisten. *Wessen* Zorne sie unterworfen gewesen, zeigt P. nicht an (denn nicht τῆς ὀργῆς schreibt er, vrgl. Rom. 12, 19.), sondern er überlässt es dem Leser, sich selbst zu sagen, dass er sich *Gottes* Zorn zu denken habe (s. V. 4.). Ueber den *Zorn* Gottes aber, als den heiligen Affect des absoluten Missfallens am Bösen, welcher durch die absolute Liebe zum Guten nothwendig gesetzt, und daher das nothwendige Princip der göttlichen Strafe ist (nicht die Strafe selbst), vrgl. z. Rom. 1, 18. — φύσει) verbindet sich nach seiner Stellung hinter τέκνα als nähere Bestimmung mit *diesem Worte* (nicht mit ἦμεν): *Kinder durch Natur*, *Naturkinder*. Ueber die Anschliessung eines instrumentalen Dativs unmittelbar an ein Verbal-Substantiv, s. *Heind.* ad Cratyl. p. 131. *Böckh* ad Plat. Min. p. 101. *Lobeck* ad Phryn. p. 688. *Kühner* § 585. Anm. 1. Dieses φύσει aber muss lediglich aus dem Contexte seine nähere Bestimmung erhalten, ob es nämlich ein *angeborenes* Verhältniss bezeichne (wie Gal. 2, 15. Xen. Mem. 1, 4, 14. Soph. Aj. 1280. O. C. 1297. Isocr. Evag. 16.: τῷ μὲν γὰρ ἦν φύσει πατρίς, τὸν δὲ — — νόμῳ πολίτην ἐπεποίηντο; besonders instructiv ist: Plat. Prot. p. 323. C. D. Dem. 774. 7.), ob es also gleich γενέσει und die Zorneskindschaft ἔμφυτος sei (Sap. 12, 10. vrgl. 13, 1.), oder aber ein durch Entwickelung einer nativa indoles *hergestelltes*, ein *vermöge Naturells gewordenes* Verhältniss (wie Rom. 2, 14. 1. Kor. 11, 14. Xen. Mem. 1, 2, 14. 4, 1, 3. Plat. Legg. 6. p. 777. D. Ael. V. H. 2, 13. 3, 22. 9, 1. u. s. *Wetst.* z. u. St. u. *Loesner* p. 340 f.). In letzterem Sinne heisst David bei Joseph. Antt. 7, 7, 1. φύσει δίκαιος καὶ θεοσεβής. Vrgl. Philo de conf. lingu. p. 327. E.: ἀντιλογικοὶ φύσει. Xen. Oec. 20, 25.: φύσει φιλογεωργότατος u. s. w. Hiernach wäre ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς zu umschreiben: ἦμεν, τῇ φύσει χρησάμενοι, τέκνα ὀργῆς. Von je her (s. schon Augustin. retract. 1, 10. 15. de verb. ap. 14.) ist das Wort an u. St. zur Vertheidigung der *Erbsünde* als *angeborener* Verfassung der Strafbarkeit (*angebornes peccatum vere damnans*) gebraucht worden, wie denn auch noch *Rück.*, *Harless*,

Olsh., *Usteri**), *J. Müller*, *Lechler* u. M. eine *angeborene* Zorneskindschaft verstanden haben. „P. nos *cum peccato gigni* testatur, quemadmodum serpentes suum venenum ex utero afferunt," *Calvin.* „Hoc uno verbo, quasi fulmine, totus homo, quantus quantus est, prosternitur; neque enim naturam dicit laesam, sed mortuam per peccatum ideoque irae obnoxiam," *Beza.* Vrgl. Form. Conc. p. 639 f. Allein 1) der Context weist V. 1—3., wie auch wiederum V. 5. lediglich auf einen *actuell hergestellten*, nicht auf einen *angeborenen* Schuldzustand hin**). Ferner 2) hätte P. nach dem sündigen *Thun* den schon *angeborenen* Straf-Habitus hervorheben wollen, also den Weg *ab effectu ad causam* genommen, so hätte φύσει einen Nachdruck, welcher seine kritisch gesicherte Stellung, wie sie in der Recepta ist, nur ungehörig erscheinen liesse; ja nicht einmal die Stellung bei *Lachm.* (ἦμεν φύσει τέκνα ὀργῆς) wäre hinreichend entsprechend, sondern man müsste logischer Weise erwarten: καὶ φύσει ἦμεν τέκνα ὀργῆς: „und (schon) durch Geburt waren wir Zorneskinder," worin der Quell des sündigen Thuns läge. Aber 3) der *kirchliche* Lehrsatz, dass der Mensch ein *geborner* Zornverfallener, *von Geburt* Gegenstand der göttlichen Verdammniss sei, ist durchaus nicht Lehrsatz *Pauli*, nach welchem der Mensch durch seine *actuelle* Sünde dem Zorne Gottes verfällt (Rom. 1, 18. 2, 8. 9. 7, 7 ff. al.), indem er nämlich dem ihm angeborenen Sünden-*Principe* wider seinen sittlichen Willen, den er ebenfalls von Natur in sich trägt, unterthänig wird und folgt (Rom. 7, 14 ff.), wobei übrigens der leibliche *Tod* nicht in der individuellen Sünde der Einzelnen, sondern im Zusammenhange des ganzen Geschlechts mit dem Fall und der Todesstrafe des Stamm-

---

*) *Usteri* Lehrbegr. p. 30. verdächtiget übrigens die Aechtheit von φύσει, theils um seiner vermeintlichen sonderbaren Stellung, theils um der Varianten willen. Aber wegen der Stellung s. oben. Und Varianten finden sich gar nicht, da verschiedene Uebersetzungen keine Varianten sind. Weggelassen aber ist φύσει nur bei 109. Aeth. Zwar führt *Usteri* auch Clem. Al. ad gent. in Opp. ed. Pott. I. p. 23 an, wo die Stelle ohne φύσει citirt sei. Aber bei Clem. l. l. haben wir kein Citat, sondern blos eine freie *Benutzung* d. St., woraus sich Varianten nicht sicher documentiren lassen. Sonderbar erklärt übrigens Clem. τέκνα ὀργῆς durch τρεφόμενα ὀργῇ, ὀργῆς θρέμματα.

**) Ganz verfehlt argumentirt *Grot.* gegen die kirchliche Auslegung aus dem Contexte so: „Non agi hic de labe originaria, satis ostendunt praecedentia, *ubi describuntur vitia*, *a quibus multi veterum fuere immunes.*" S. dagegen Rom. 1—3. 11, 32. Gal. 3, 22. al.

vaters (s. z. Rom. 5, 12.) ursächlich beruht. Und 4) wie konnte P., von den *Juden* redend, eine *angeborene* Zorneskindschaft von ihnen aussagen, da er sie als *κλάδους ἁγίους τῆς ῥίζης ἁγίας* (Rom. 11, 16.) betrachtete! Sie waren ja *οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι* des heiligen Oelbaums der Theokratie (Rom. 11, 21.); wie konnten sie zugleich das Gegentheil (man beachte das *κατὰ φύσιν*), *geborene τέκνα ὀργῆς*, sein? S. auch Gal. 2, 15., wo die *φύσει Ἰουδαῖοι* den *ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοῖς entgegengesetzt* werden*), so wie Rom. 9, 4., wo von ihnen der Besitz der *υἱοθεσία*, mithin der Typus der christlichen Gotteskindschaft, ausgesagt wird, wovon die angeborene Zorneskindschaft das schroffe Gegentheil wäre. S. überh. über die Heiligkeit des Volkes Gottes *Ewald* Alterth. p. 262 ff. Ferner 5) wenn P. eine *angeborene* Zornverfallenheit gedacht hätte, so hätte er auch die *Christenkinder* nicht als *heilig* und *rein* betrachten können (1. Kor. 7, 14), und die Kindertaufe müsste schon im N. T. verordnet sein; und zwar mit der schlechthinigen *Nothwendigkeit*, welche man ihr später in Consequenz der Ausbildung des Dogma von der jeden natürlich Gebornen ewig verdammenden Erbsünde verleihen musste. Die Erklärung von einem *angeborenen* Zornzustande (welcher sich auch *damit* nicht reimt, dass Jesus den Kindergleichen das Himmelreich verheisst, Matth. 18, 2 f. 19, 14 f.) ist demnach als *contextwidrig* und *unpaulinisch* abzuweisen, und *φύσει* bestimmt die Zorneskindschaft dahin, dass sie *vermöge natürlicher Beschaffenheit* (man beachte die eben erwähnten *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός*, vrgl. den *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, welcher das sittliche Gesetz im Menschen überwindet, Rom. 7, 23. 24.) enstanden sei. Allerdings wird der Mensch mit dieser natürlichen Beschaffenheit, d. i. mit dem Sündenprincipe, durch dessen Entwickelung der sittliche Wille überwunden wird (Rom. 7.), *geboren* (vrgl. auch Joh. 3. 6.), aber nicht ihr Vorhandensein *an und für sich* macht ihn zum Kinde des Zorns, sondern er wird es erst, wenn diese Verfassung seiner sittlichen Natur, diese Mischung zweier entgegengesetzter Principien in seiner natürlichen Disposition — was aber bei *Jedem* geschieht (Rom. 3, 9. 11, 32. Gal. 3, 22.) — den Sieg des Sündenprincips, und somit das *σαρκικὸν* und *πεπραμένον ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν εἶναι* (Rom. 7, 14.), herbeigeführt hat **). Haben *Andere*,

*) Was *Hofm.* Schriftbew. I. p. 564. ed. 2. mit sprachlichem Ungrund leugnet; s. z. Gal. p. 81.

**) Durch die christliche Wiedergeburt bekommt vermöge des Geistes (Rom. 8, 2.) der sittliche Wille die Herrschaft im Menschen, und

wie *Erasm.*, *Balduin*, *Bengel*, *Morus*, *Koppe*, *Stolz*, *Flatt*, *Matthies*, *de Wette*, vom sogenannten *natürlichen Zustand* des Menschen erklärt, d. h. von dem Zustande des vorchristlichen Lebens, welcher noch ausser dem Einflusse des heiligen Geistes war, so ist damit eigentlich *nichts* erklärt; denn die ganze Schilderung, nicht blos *φύσει*, charakterisirt „den natürlichen Zustand, in welchem die erlösende Thätigkeit Gottes die Völker fand" (*de Wette*); bei *φύσει* aber bleibt immer die besondere Frage, ob das „*von Natur*" ein angebornes Zornverhältniss bezeichne oder nicht. *Holzh.**) will gar *φύσει ὀργῆς* verbinden („Zorn, welcher aus dem ungöttlichen Naturleben kommt"), wovon ihn, selbst wenn *φύσις* das Naturleben hiesse, schon der Mangel jedes Artikels hätte abhalten sollen; *τῆς τῇ φύσει ὀργῆς* oder *τῆς ἐκ τῆς φύσ. ὀργῆς* oder dergleichen müsste stehen. Falsch endlich *Cyrill.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Grot.*: *φύσει* sei gleich *ἀληθῶς* (vrgl. *Pesch.*, *Hieron.*, welche es *prorsus* fassen), was es nie ist, auch nicht Gal. 4, 8., worauf sich *Grot.* beruft. — *ὡς καὶ οἱ λοιποί*) sc. *ἦσαν*. Die *λοιποί* sind die *Heiden* (Rom. 3, 9. 1. Thess. 4, 13.), und *καί* ist nicht *adhuc* (*Grot.*), sondern das *auch* der Vergleichung.

V. 4. Jetzt beginnt nach den Zwischensätzen V. 2. 3. die Reassumtion, und zwar mit dem *Subjecte*, welches P. schon V. 1. im Sinne hatte. S. z. V. 1. Nicht aber durch *οὖν*, sondern durch *δὲ* wird wiederaufgenommen, weil das nun zu Sagende (das reiche Erbarmen Gottes) dem in den Relativsätzen Gesagten *adversativ* gegenübersteht. S. *Klotz* d Devar. p. 377. — *πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει* etc.) Die Verbindung ist: *Gott aber, welcher reich ist an Erbarmen, hat um seiner vielen Liebe willen —— uns —— lebendig gemacht mit Christo.* Ueber den Unterschied von *ἔλεος* und *οἰκτιρμός* s. z. Rom. 9, 15. Zu *ἐν ἐλέει* vrgl. 1. Kor. 1, 5. Jak. 2, 5. 2. Kor. 9, 11. 1. Tim. 6, 18. — *διὰ τὴν πολλ. ἀγάπην αὐτοῦ*) nämlich *um ihr ein Genüge zu thun.* Falsch *Luther*: *durch* seine grosse Liebe. Richtig *Vulg*: *propter* etc. Nicht *αὑτοῦ* ist übrigens zu schreiben, sondern *αὐτοῦ* wie 1, 6. — *ἣν ἠγάπ. ἡμ.*) wie Joh. 17, 26. Vrgl. das classische *ἔρωτα ἐρᾶν*, *Lobeck* Paral.

---

er wird somit qualitativ *θείας κοινωνὸς φύσεως* 2. Petr. 1, 4. und *μεταλαμβάνων τῆς ἁγιότητος τοῦ θεοῦ* Hebr. 12, 10.

*) So auch *Hofm.* p. 565., nach welchem *φύσει* zur Erläuterung und Rechfertigung von *ὀργῆς* in Bezug auf die gottgeliebten Israeliten dienen soll, denen aber Gott gleichwohl, *sofern sie dem adamitischen Menschengeschlecht angehörten*, gezürnt habe. Darnach fiele ja doch der nähere Bestimmungsbegriff *φύσει* nicht auf *ὀργῆς*, sondern auf *τέκνα*, was gleichwohl *Hofm.* vermeiden will.

p. 516. Der damit gemeinte *Erweis* der göttlichen Liebe ist der Versöhnungstod Christi, in welchem sich die göttliche Liebesfülle uns mittheilte. Rom. 5, 8. — ἡμᾶς) Nachdem sich der Blick von den Lesern (V. 1. 2.) auch auf die Judenchristen erstreckt hat (V. 3.) umfasst nun in der Reassumtion ἡμᾶς *Beide*.

V. 5. Das καί ist nicht wie V. 1. zu nehmen („auch uns insgesammt," *Meier*, *B. Crus.* u. Aeltere), was ausser der universellen Beziehung des ἡμᾶς auch die Stellung verbietet (καὶ ἡμᾶς müsste stehen), nach welcher auch keinesfalls das καί V. 1. hier wieder aufgenommen sein kann (*Rück.*, *Matthies*, *Holzh.* und die meisten Aelteren); ferner ist nicht mit *Koppe* καί *obgleich* zu fassen, da ja ein Lebendigmachen nicht anders geschehen *kann* als aus dem Zustande des Todes, mithin in καί kein steigerndes Gewicht liegen kann, weshalb auch *Harless* logisch unrichtig erklärt: „selbst im Zustande des Todes, in dem wir waren" (vrgl. *Calvin* u. *de Wette*). *Erasm.* umschreibt, als ob καί vor συνεζωοπ. stände, und auch die Auskunft von *Morus*, καί entspreche dem καί V. 6. (*non modo — verum etiam*), würde diese Stellung erfordern. Andere anders, und Manche schweigen. Wäre καί: *auch*, so würde es auf ὄντας zu beziehen sein*) und die *Wirklichkeit* des V. 1. behaupteten Verhältnisses ausdrücken (*Hartung* I. p. 132 f.). Allein die Versicherung dieser Wirklichkeit wäre durch nichts motivirt. Es ist vielmehr die einfache Copula: *und*, an διὰ τ. πολλ. ἀγ. ἣν ἠγ. ἡμ. noch ein Moment anreihend. Beide Momente neben einander setzen in's volle Licht, was Gott gethan. Gott hat wegen seiner vielen Liebe *und als wir todt waren in den Sünden*, uns mit Christo lebendig gemacht. Das καί könnte auch fehlen; aber die aus einander gehaltenen Punkte *verstärken* die Darstellung. — τοῖς παραπτ.) Der Artikel bezeichnet die Sünden, *welche wir begangen hatten*. — συνεζωοποίησε τῷ Χρ.) wird von den Meisten (auch *Flatt*, *Rück.*, *Meier*, *Matthies*, *Harless*, *Olsh.*, *de Wette*, *B. Crus.*) von neuer *geistlicher* Belebung**) gefasst („*justificationem* et *regenerationem* nostram complectitur," *Bodius*; *Rück.* will vornehmlich an die *Rechtfertigung* gedacht wissen). Aber womit diess aus dem Contexte rechtfertigen? War der

---

*) Denn dass καί, *auch*, immer auf *das* Wort den Accent lege, vor welchem es steht, s. b. *Haupt* Obss. crit. p. 55 f. *Klotz* ad Devar. p. 638.

**) *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 249.: „den in Christo ein für alle Mal geschehenen Uebergang der Menschheit aus dem Tode der Sünde in das Leben der Heiligkeit."

Leser durch *νεκροὺς τοῖς παραπτ.* an den *ewigen* Tod erinnert, welchem er durch sein vorchristliches Sündenleben verfallen gewesen war (s. z. V. 1.), so sollte er nun an das *ewige* Leben, welches mit der Auferstehung anhebt, zu denken haben, und er konnte um so weniger an etwas Anderes als an dieses wirkliche Auferstehungsleben denken, da nachher noch die Mitversetzung in den Himmel ausgesprochen, und dann V. 7. die Absicht Gottes auf die Zeiten *nach der Parusie* bezogen wird. Und hatte nicht schon 1, 18 f. bestimmt auf die *zukünftige κληρονομία* hingewiesen? Wie konnte in *diesem* Zusammenhange ein Leser auf die blos ethische, geistliche Belebung (Rom. 6, 4 f.) verfallen? Nein, Gott hat die Gläubigen *mit Christo lebendig gemacht*, d. h. in Christi Wiederbelebung, welche Gott bewirkt hat, ist auch die ihrige mit geschehen. Vermöge des Zusammenhanges, in welchem Christus mit seinen Gläubigen als seinem Leibe steht (1, 23.), ist ihre Wiederbelebung in der seinigen objectiv mit enthalten, — ein thatsächliches Verhältniss, dessen sich der Christ im Glauben bewusst ist; „quum autem *fides* suscipitur, ea omnia a Deo applicantur homini, et ab homine rata habentur," *Beng.* So steht die Sache in der Anschauung Pauli als *geschehen* da, weil die Lebendigmachung Christi *geschehen* ist; die künftige wirkliche Lebendigmachung oder bezw. Verwandelung *bei der Parusie* (1. Kor. 15, 23.) ist dann die subjective Theilhaftigwerdung des objectiv von Seiten Gottes in Christi Auferstehung schon mit Gegebenen. Allerdings hätte sich P. nach anderer Betrachtungsweise auch durch das *Futur.* ausdrücken können wie 1. Kor. 15, 22. vrgl. Rom. 8, 17.; aber wer fühlt nicht, das durch den *Aorist.* („ponitur autem Aoristus de re, quae, quamvis futura sit, tamen pro peracta recte censeatur, cum — — alia re jam facta contineatur," *Fritzsche* ad Rom. II. p. 206.) die Sache energischer und triumphirender aus dem Glaubensbewusstsein des Apostels hervortritt? *οὓς ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασε* Rom. 8, 30. — Das *σύν* in *συνεζωοπ.* wird von *Beza* falsch auf die *coagmentationem gentium et Judaeorum* bezogen, was durch *τῷ Χριστῷ* verboten wird, von *Grot.*, *Koppe*, *Rosenm.* u. M. aber *ad exemplum* (vrgl. *Anselm.: sicut*) erklärt, was die Paulinische Idee der *Gemeinschaft* mit Christo, die auch 1, 19. zu Grunde lag, ganz willkürlich hinwegdeutet. — *χάριτί ἐστε σεσωσμ.*) *durch Gnade* (nicht durch Verdienst) *seid ihr des Messiasheils theilhaftig!* eine affectvolle, daher auch in der zweiten Person ausgedrückte, parenthetische Erinnerung der Leser an den *göttlichen Grund* des erlangten Heils, welche Erinnerung dem Apostel überhaupt (denn ihr Inhalt

war die Summa seiner Lehre und der Wiederhall seiner eigenen Erfahrung, 1. Kor. 15, 10.) und hier insonders sehr nahe lag, wo er die Belebung als mit Christi Lebendigmachung geschehen darstellt, was auch den entferntesten Gedanken an eigenes Verdienst abweisen musste. Im Zusammenhange mit συνεζωοπ. τ. Χ. wird der Besitz des Messiasheils als schon vollendete Gegenwart bezeichnet, obgleich derselbe vor der Parusie (Kol. 3, 3 f.) nur Hoffnungsbesitz (Rom. 8, 24.) und die schliessliche Verwirklichung zukünftig war (Rom. 5, 10.). Dass das nachdrücklich vorangestellte χάριτι (denn „*gratiam* esse docet proram et puppim," *Beng.*) die Gnade *Gottes* meine, nicht *Christi* (*Beza*; vrgl. das eingeschobene οὗ bei D. E. F. G. Vulg. It. Aug. Ambrosiast.), erhellt aus dem Contexte, in welchem *Gott* das Subject ist.

V. 6. Nach der Lebendigmachung Christi im Grabe folgt seine *Auferweckung*, mit welcher P. die der Gläubigen ebenfalls geschehen weiss. Daher: καὶ συνήγειρε, welches gleichfalls nicht im *geistlichen Sinne* zu fassen ist („ins neue Leben der Gnade eingehen lassen," *Rück.*), sondern s. z. V. 5. Sonderbar inconsequent haben Mehrere, wie *Menoch.*, *Zanch.*, *Bod.*, *Estius*, *Grot.*, obwohl sie συνεζωοπ. metaphorisch gefasst, doch dieses συνήγειρε (so wie auch das folgende Moment) *eigentlich* genommen und *nempe spe* und dergl. hinzugedacht. — καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρ.) *und hat uns* (mit Christo) *im Himmel niedergesetzt* (vrgl. 1, 20.), so dass wir an der *Herrschaft* Christi Theil haben (s. z. 1. Kor. 6, 2.), was P. ebenfalls als mit der Einsetzung Christi zur Rechten Gottes bereits *vollzogen* sieht*), daher es eines zu denkenden *jure et virtute spirituali* (*Bengel*), oder einer Versetzung der Sache in die *praescientia Dei* (*Hieron.*) und

*) Deutungen im *geistlichen* Sinne: *Calixt*: „Ea nobis dedit dona, quae civibus coelorum propria sunt." *Rosenm.*: Summa felicitate nos ornavit, quasi jam in coelo essemus recepti." *Rück.* lässt an das πολίτευμα der Christen, welches im Himmel ist (Phil. 3, 20.), denken. *Meier*: „Erhebung in einen himmlisch erleuchteten, reinen und heiligen Zustand des Lebens." *Matthies*: „das geistige Himmel- oder Gottesreich." *Olsh.*: „die Weckung des himmlischen Bewusstseins." Flach und schwankend *Koppe*: „Nobis quidem in omnibus his ζωοποιεῖσθαι, ἐγείρεσθαι, καθίζειν ἐν ἐπουρ. nihil inesse videtur nisi summae et universae felicitatis, qua Christiani vel jam fruuntur, vel olim magis etiam fruituri sunt, descriptio." Nach *B. Crus.* wird die „Erhebung in einen rein geistlichen, himmelsgleichen Zustand" ausgedrückt. *De Wette* nimmt συνεζωοπ. von der Rettung aus dem Sündenelend, συνήγειρε von der Wiedergeburt und *zugleich* von der im geistlichen Leben verbürgten Leibesauferstehung, συνεκάθισεν etc. aber von der Hoffnung auf die ewige δόξα.

anderer Auskünfte gänzlich nicht bedarf. — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) gehört zu *συνήγειρε* und *συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουραν.*, so dass, was bei *συνεζωοπ.* durch (*συν*) *τῷ Χριστῷ* ausgedrückt war, hier in noch genauerer Vorstellung des Verhältnisses durch (*συν*) *ἐν Χριστῷ* (mit *in Christo*) ausgedrückt wird. *In dem nämlich, dass Gott Christum erweckte und erhob* (*ἐν Χριστῷ*), hat er uns mit erwekt und erhoben. Demnach ist *ἐν Χριστῷ* keineswegs bestimmt, das *συγκαθίζειν* als tropisch zu bezeichnen (*Olsh.*). — Zu *ἐν τοῖς ἐπουραν.* (s. z. 1, 3.) bemerkt übrigens *Bengel* (vrgl. schon *Estius*) treffend: „non dicit *in dextra;* Christo sua manet excellentia.“

V. 7. Zweck Gottes bei dem V. 5. u. 6. Gesagten. — *ἵνα ἐνδείξηται*) mit Nachdruck vorangestellt: *um* — nicht verborgen und unerkannt zu lassen, sondern — *aufzuzeigen* und offenbar zu machen u. s. w. Vrgl. Rom. 9, 23. — *ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχ.*) *in den herzukommenden Zeitperioden*, d. i. in den Zeiten nach der Parusie, als welche *im Anzuge sind* (vrgl. LXX. Jes. 44, 7. 45, 11. Judith 9, 5. 3. Makk. 5, 2. Luk. 21, 26. Jak. 5, 1. Hom. Od. *ω*, 142. Thuc. 1, 126. Plat. Soph. p. 234 D. Aesch. Prom. 98.: *τὸ παρὸν τό τ' ἐπερχόμενον*, Pind. Ol. 10, 11.: *ἕκαθεν γὰρ ἐπελθὼν ὁ μέλλων χρόνος*). In den Zeiten von der (nahe gedachten) Parusie an sollte die von Gott beabsichtigte Manifestation seiner Gnade an den Gläubigen statt finden, weil nicht vor, sondern erst *nach der Parusie* die in Christi Lebendigmachung u. s. w. mit enthaltene Lebendigmachung und Erhöhung seiner Gläubigen an den Subjecten thatsächlich vollzogen sein wird. Daher ist nicht mit *Flatt* bei *ἐνδείξ.* „*noch vollkommener*“ hineinzutragen. Falsch auch, da vorher nicht von der geistlichen, sondern von der wirklichen Auferstehung u. s. w. die Rede ist, nicht blos *Morus*: „per omne vestrum tempus reliquum quum in hac vita tum in futura quoque,“ sondern auch *Wolf* (vrgl. *Calvin*, *Piscat.*, *Bodius*, *Estius*, *Calixt.*, *Mich.*, *Zachar.*, *Meier*, *Matthies*, *B. Crus.*): „tempora inde ab apostolicis illis ad finem mundi secutura.“ *Koppe* bringt „*ut aeternum duraturum argumentum extaret*“ heraus, was ganz verfehlt ist, da die *αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι* wohl ewige Zeiten *sind*, die Worte aber nicht tempora aeternum futura *heissen*. — Die Form *τὸ πλοῦτος* ist auch hier entschieden bezeugt. S. z. 1, 7. — *ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) gehört *zusammen*, und das instrumentale *ἐν* zeigt an, *wodurch* Gott den Reichthum seiner Gnade in den kommenden Zeiten offenbaren will: *durch Gütigkeit gegen uns in Christo Jesu*, d. h. dadurch, dass er sich huldvoll gegen uns erweist, wovon der Grund in Christo (nicht in uns, s. V. 8.) liegt. Der

Artikel vor ἐφ' ἡμᾶς war gar nicht erforderlich, da χρηστότητι artikellos ist, und ohnehin χρηστότης ἐφ' ἡμᾶς, gleich χρηστὸν εἶναι ἐφ' ἡμᾶς (Luk. 6, 35.), enge zusammen gedacht sein kann. Vrgl. z. 1, 15. Nach *Homberg* Parerg. p. 291., was auch *Koppe* nicht verwirft, soll der Sinn sein: ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ ὄντας, was zu ἐνδείξ. gehöre. Unmöglich. — Die χάρις ist die *Quelle* der χρηστότης, welche letztere im Wohlthun sich kund giebt, und daher der *Erweis* der erstern ist, das Gegentheil der ἀποτομία Rom. 11, 22. Vrgl. *Tittm.* Synon. p. 195.

V. 8. Wie ganz mit Recht sagte ich: τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ! *denn* u. s. w. So spricht sich nun P. über die grosse Wahrheit, von welcher auch jetzt sein Gemüth so voll war, dass sie schon V. 5. den Gang seiner Rede durchbrochen hatte, umständlicher aus. — τῇ χάριτι) *durch die Gnade.* Durch den Artikel wird die eben besprochene *göttliche* Gnade angezeigt, nachdem sie V. 5. durch das artikellose χάριτι zwar gemeint, aber nur der Kategorie nach (*durch Gnade*) bezeichnet war. — διὰ τῆς πίστεως) denn der Glaube an die durch Christum geschehene Versöhnung (Rom. 3, 25. 30 al.) ist als die *causa apprehendens* des Messianischen Heils die nothwendige Vermittelung seitens des Menschen, während die χάρις der göttliche Beweggrund der Verleihung ist. Den Nachdruck aber behält τῇ χάριτι *allein*, und διὰ τῆς πίστ. ist nur Modalbestimmung zu σεσωσμ. — καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν etc.) Zu parenthesiren ist hier nichts, weder das ganze καὶ τοῦτο bis ἔργων V. 9. (*Griesb.*, *Scholz*), noch blos καὶ τοῦτο bis δῶρον (*Beza*), noch blos θεοῦ τὸ δῶρον (*Lachm.*, *Harless*, *de Wette*), da weder Structur noch Gedankengang unterbrochen wird. — καὶ τοῦτο) wird von den Vätern b. *Suicer* Thes. II. p. 728., *Erasm.*, *Beza*, *Grot.*, *Estius*, *Wolf*, *Bengel*, *Mich.* u. M., auch *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier*, *B. Crus.*, *Bisp.* auf den *Glauben* bezogen (τὸ πιστεύειν), vrgl. Phil. 1, 29. So müsste καὶ τοῦτο bis δῶρον parenthetisch genommen werden. Aber dieses Zerlegen des Textes, wie gewaltsam ist es, da sich οὐκ ἐξ ὑμῶν und οὐκ ἐξ ἔργων so natürlich wie nachdrücklich als zu Einem Flusse der Rede gehörige gleiche Stücke darbieten! Mit Recht haben daher *Calvin*, *Calov.*, *Baumg.*, *Seml.*, *Zachar.*, *Morus* u. M., auch *Rück.*, *Matthies*, *Holzh.*, *Harless*, *de Wette* auf das σεσωσμένους εἶναι bezogen. Paulus erklärt sich nämlich über sein eben gesagtes τῇ γὰρ χάριτι etc. sehr angelegentlich und nachdrücklich noch näher, zuerst negativ, dann positiv, und dann wieder negativ mit hinzugefügter Zweckbestimmung: „*und zwar* — um euch an

diese Art und Weise eueres *σεσωσμένον εἶναι* noch nachdrücklicher zu erinnern — *nicht aus euch* seid ihr *σεσωσμένοι*, nicht euch selbst habet ihr's zu verdanken, *Gottes ist die Gabe*, welche euch damit zu Theil geworden ist, *nicht aus Werken*, nicht aus Leistungen und dadurch erworbenem Verdienste rührt sie her, *auf dass sich nicht Jemand rühme.*" Ueber *καὶ τοῦτο*, *idque*, *et quidem*, s. z. Rom. 13, 11.; *οὐκ ἐξ ὑμῶν* aber verneint, dass sie die eignen *Ursächer* (s. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 551 f.) ihres Heils seien, und wird dann durch *οὐκ ἐξ ἔργων* näher bestimmt; die *asyndetische* Zusammenstellung der drei Sätze endlich (denn nicht *θεοῦ δὲ* oder *γὰρ τὸ δῶρον καὶ οὐκ ἐξ ἔργ.* schrieb P.) versieht den Ausdruck mit einer „propria quadam vi, alacritate, gravitate," *Dissen* Exc. II. ad Pind. p. 273. — *θεοῦ τὸ δῶρον*) ist zu analysiren *θεοῦ δῶρον τὸ δῶρόν ἐστι*. Der *Artikel* bezeichnet *das in Frage stehende Geschenk* (*Bernhardy* p. 315.), nämlich dass ihr *σεσωσμένοι* seid, worauf schon *Bengel* (nicht erst *Rück.*) hingewiesen hat. — *οὐκ ἐξ ἔργων*) Gegensatz von *θεοῦ* und Parallele von *οὐκ ἐξ ὑμῶν*. Zu suppliren ist nicht *σεσωσμένοι ἐστε*, sondern das nächste *τὸ δῶρόν ἐστι*. P. will sagen: die Gabe ist euch *von Gott*, nicht *aus Werkverdienst*, zu Theil geworden, und dieser Gegensatz ist *richtig*, da Gott von Niemand etwas zuvor empfangen hat, Rom. 11, 35. Dass übrigens die *ἔργα* nicht Werke des Jüdischen, sondern des *natürlichen* Gesetzes sind (Rom. 2, 14. 15.), erhellt, weil die Rede an *Heiden*christen gerichtet ist, von selbst. Der Satz selbst aber: *οὐκ ἐξ ἔργων*, ist ein so wesentlicher und allgemein gültiger Fundamentalsatz des Paulinischen Evangel. und gewiss unter Juden und Heiden so oft vom Ap. ausgesprochen, dass das harte Urtheil, er habe, ohne Beziehung auf das Mos. Gesetz hingestellt, keinen Sinn, ungegründet erscheinen muss (gegen *de Wette*). — *ἵνα*) Absicht Gottes bei dem mit *οὐκ ἐξ ἔργων* bezeichneten Verhältnisse. Es ist weder *ekbatisch* (*Koppe*, *Flatt*, *Holzh.*), noch führt es (s. z. 2. Kor. 8, 7.) eine für sich bestehende Warnung ein (*Koppe's* Vorschlag). Vrgl. vielmehr 1. Kor. 1, 29. 31. und zur Sache Rom. 3, 27. Treffend *Grot.*: „quicquid est in flumine, fonti debetur." S. 2. Kor. 10, 17.

V. 10. Begründung des vorherigen *θεοῦ τὸ δῶρον οὐκ ἐξ ἔργων*. Sind wir nämlich *Gottes ποίημα*, so kann unser Messiasheil nur *Gottes* Gabe sein; und sind wir *geschaffen* in Christo zu guten Werken, wie könnte Werkverdienst (welches schon in der Zeit *vor* dieser unserer Schöpfung erworben sein müsste) die Ursache unsers Heils sein? Das argumentative Moment liegt also 1) in *αὐτοῦ* und 2) in

κτισθέντες; — *οἷς προητοίμασεν* etc. aber ist eine pragmatische Erläuterung zu *κτισθέντες ἐν Χ. Ἰ. ἐπὶ ἔργ. ἀγ.*, welche die Unmöglichkeit vorchristlichen - Werkverdienstes noch recht fühlbar macht. — *αὐτοῦ*) mit Nachdruck: *sein*, eben *sein* und keines Andern Werk sind wir. Vrgl. Hom. Od. *κ*, 27.: *αὐτῶν γὰρ ἀπωλόμεθ' ἀφραδίῃσιν*. *Winer* p. 140. — *ποίημα* (vrgl. Rom. 1, 20.) bezieht sich auf die *ethische* Schöpfung (die der neuen geistigen Lebensverfassung), welche der Christ als solcher erfahren hat (*παλιγγενεσία* Tit. 3, 5.), nicht wie *Tert.* c. Marc. 5, 17., *Gregor. Naz.*, *Basil.* u. *Phot.* wollten, auf die *physische* Schöpfung (und erst *κτισθέντες* etc. auf die geistige), was contextwidrig ist, wie auch die Verbindung *beider* Schöpfungen bei *Pelag.*, *Erasm.*, *Matthies* u. *Rück.*: „als *Christen* — — sind wir Gottes Werk eben so wohl, als in wie fern wir überhaupt *Menschen* sind.“ Nur die *Form*, in welcher die Herstellung des neuen Lebens-Standes ausgedrückt ist, ist von der physischen Schöpfung entlehnt. — *κτισθέντες*) von *Gott* bei unserer Bekehrung. — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) denn *εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις* 2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. Christus ist das specifische Lebenselement der ethischen Schöpfung, ausserhalb dessen dieser Schöpfungsprocess nicht vor sich gegangen ist. — *ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς*) sittlicher *Zweck*. Zur Sache vrgl. Rom. 6. Das Lebensprincip des von Gott in Christo Geschaffenen ist der heilige Geist Rom. 8. — *οἷς προητοίμ. ὁ θεός*) *οἷς* ist nach gewöhnlicher Attraction (s. *Winer* p. 147 f.) für *ἅ* zu fassen (*Syr.*, *Vulg.*, *Castal.*, *Beza*, *Calvin*, *Pisc.*, *Estius*, *Grot.* u. M., auch *Harless*, *Matthies*, *Holzh. Olsh.*, *de Wette*): *welche vorher* (vor dem *κτισθέντες*) *Gott in Bereitschaft gesetzt hat, damit wir in ihnen wandelten*, damit sie das Element wären, in welchem unser Lebenswandel vor sich ginge (*τὴν ἐπ' αὐτοῖς ἄπαυστον σχέσιν δηλοῖ*, *Oecum.*). Das vorangestellte *προητ.* hat pragmatischen Nachdruck. P. denkt sich nämlich, dass die sittlich guten Werke, in welchen des Christen Wandel sich bewegt, schon vor dessen Bekehrung von Gott, in seinem Rathschlusse nämlich, *in Bereitschaft gesetzt worden* (Plut. Mor. p. 230. E. Joseph. Antt. 17, 5, 6. LXX. Jes. 28, 24. Sap. 9, 8.). Und diess *musste* der Fall sein, wenn Gott zu guten Werken *schaffen* wollte. Denn ist der Bekehrte Gottes *Geschöpf*, so muss auch die sittliche Lebensthätigkeit, in welcher sich das specifische Wesen der *καινὴ κτίσις* darstellen soll, und ohne welche er eben *nicht* Gottes *ποίημα* und *κτίσις* sein würde, von Gott herrühren, mithin, wenn der sittliche Schöpfungsact (die Wiedergeburt) vollzogen wird, schon in Gottes Rath und Willen dermaassen

zugerichtet und zur Mittheilung *bereit gehalten* sein, dass sie das neue Geschöpf von seinem Schöpfer zu empfangen und somit *Gottes* Werke zu wirken hat. So sind diese der Wiedergeburt folgenden guten Werke gleichsam Ausflüsse aus einem zum Voraus in Bereitschaft gesetzten göttlichen Schatze, aus welchem sie der Wiedergeborne *empfangen* hat, wenn er sie *thut* und in ihnen *wandelt**). Verändert wird der Wortsinn von *προετοιμ.*, wenn man es nur vorherbestimmen erklärt (*Augustin* u. M., auch *Harless*), was *προορίζειν* wäre (s. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 339.); *rationalisirt* aber, wenn *Olsh.* sagt, dass die Umstände und Verhältnisse, unter denen es den Menschen möglich wird, die guten Werke zu vollziehen, von Gott geordnet seien. Nicht von den ermöglichenden *Umständen*, sondern von den *Werken selbst* sagt P., dass sie Gott vorher in Bereitschaft gesetzt habe, wornach dann auch, wenn sie vollbracht werden, Gott es ist, welcher das *Wollen* und *Wirken* wirkt (Phil. 2, 13.). Nach *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 249 f. sind die guten Werke *in Christo* ein für alle Mal vorhanden, so dass sie nicht erst von uns hervorgebracht zu werden brauchen, sondern bereits im Voraus hergestellt sind, damit unsere Gemeinschaft mit Christo auch Gemeinschaft seines Verhaltens zu Gott sei. Aber nach dieser Vorstellung hätte P., um wenigstens nicht ganz unverständlich zu schreiben, etwa sagen müssen: *οἷς ἐν Χριστῷ προητοίμ.: ὁ θεός, ἵνα ἡμεῖς ἐν αὐτοῖς περιπατ.* *Andere* fassen *οἷς* als Dativ. der *Bestimmung: zu welchen uns Gott zuvorbereitet hat* (*Luther*, *Cleric.*, *Seml.*, *Mich.*, *Zachar.*, *Morus*, *Flatt*, *Meier* u. M.). Hierbei wäre *ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπ.* keineswegs eine überflüssige und matte Tautologie, wie *Harless* meint, sondern eine nachdrückliche Epexegese von *οἷς*. Aber entgegen steht, dass P. hätte *ἡμᾶς* zusetzen müssen**), dessen Weglassung bei der Gangbarkeit der Attraction *οἷς* für *ἅ* den Leser nur irre geführt hätte; auch hätte *προ* keinen der Voranstellung von *προητοίμ.* entsprechenden Nachdruck, da die Zeit des *προετοιμάζειν* mit der des *κτίζειν* zusammenfiele. *Valla* u. *Erasm.* nehmen *οἷς* als *Masculin.: denen er in Voraus bestimmt hat*, dass wir u. s. w., wozu auch *Rück.*, jedoch zwischen dieser und der

*) Erklärungen, wie die von *Grot.*: „praeparavit tum praescribendo formam operum tum dando Spiritum“ etc., verfehlen das Rechte dadurch, dass sie *προ* in *προητ.* mit *κτισθέντες gleichzeitig* sein lassen.

**) Diess auch gegen *Calov.*, welcher *οἷς ablativisch* fasst: „*quibus*, sc. hactenus dictis — —, per justificationem et renovationem, *praeparavit* vel disposuit (nos), *ut in operibus bonis ambulemus.*“

vorigen Erklärung schwankend, geneigt ist. Aber wie willkürlich wird so *οἷς* auf Entfernteres und von *αὐτοῖς* Verschiedenes bezogen! und wie verändert wird der Wortsinn von *προετοιμάζειν!* Ganz willkürlich und verfehlt endlich *Bengel, Koppe* u. *Rosenm.*, auch *B. Crus.*: es sei *per Hebraismum* (s. dagegen *Fritzsche* ad Matth. p. 139.) für *ἐν οἷς ἵνα περιπατήσωμεν προητ. ὁ θεός* zu erklären, wobei *Koppe* u. *Rosenm. προετοιμάζειν* gleich *velle, jubere* machen! — Nach d. krit. Misc. in *Zeller's* Jahrb. 1844. p. 391., *Baur* Paulus p. 453. u. *de Wette* liegt in u. St. die nachapostolische Tendenz, die Lehre Pauli (*οὐκ ἐξ ἔργων*) mit der judenchristlichen Ansicht (des Jacobus) von den guten Werken zu vereinigen. Als ob die Werke nicht auch an u. St., wie in allen Paulinischen Briefen, durch den Glauben begründet wären (man beachte doch *ἐν Χ. Ἰ.*)! Der Paulinische Glaube hat immer die sittliche Praxis zur nothwendigen Lebensthätigkeit, und diese ist somit immer Zweck (nicht: *letzter* Zweck) der durch den Glauben vermöge des Geistes bewirkten Neuschöpfung. Uebrigens sind die guten Werke auch an u. St. so gänzlich nicht Bedingung der Rechtfertigung, dass sich vielmehr hier völlig der dogmatische Canon bestätigt: *Bona opera non praecedunt justificandum, sed sequuntur justificatum.*" Vrgl. *Calov.* Treffend bemerkt *Beng.* zu *περιπατ.*: „*ambularemus*, non *salvaremur* aut *viveremus.*"

V. 11. *Διό*) *deshalb*, weil uns so hohe und unverdiente Wohlthaten zu Theil geworden sind) V. 4—10.). Diese Wohlthaten sollten den Leser bewegen, seines elenden heidnischen Zustandes zu gedenken, um dem Contraste der Vergangenheit gegenüber den Werth des jetzigen Zustandes desto dankbarer zu würdigen. — *ὅτι ποτὲ ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί*) Weder *ἦτε* noch *ὄντες* ist zu ergänzen, sondern (beachte die kritisch gesicherte Stellung: *ποτὲ ὑμεῖς*) *ὅτι* wird durch *ὅτι* V. 12., und *ποτὲ* durch *τῷ καιρῷ ἐκείνῳ* V. 12. wieder aufgenommen, *τὰ ἔθνη ἐν σαρκί* aber ist charakterisirende Bestimmung zu *ὑμεῖς*, wozu es appositionell sich verhält, und *οἱ λεγόμενοι* etc. ist Attributivbestimmung zu *ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σ.*: *dass einstmals ihr, die Heiden im Fleisch, die ihr* (quippe qui) *Vorhaut genannt wurdet — dass ihr in jener Zeit* u. s. w. — *τὰ ἔθνη ἐν σαρκί*) ist enge als Eine Vorstellung verbunden, und daher ohne Artikel vor *ἐν σαρκί*. Diess *ἐν σαρκί* ist seinem Sinne nach nothwendig durch den evidenten Sinn des folgenden *ἐν σαρκί* bestimmt, weshalb es weder als Gegensatz der Wiedergeburt von dem frühern *unheiligen Leben* der Leser (*Ambros.*, *Calov.*, *Wolf*, *Holzh.*), noch *origine carnali*, *natalibus* (*Bucer*, *Grot.*, *Estius*, *Koppe*,

Rosenm., *Flatt*) zu fassen, noch *respectu status externi* (*Morus*) zu verallgemeinern ist. Es bezieht sich auf die *Vorhaut.* Am Fleische, wegen der nichtbeschnittenen Vorhaut, haftete der *character ethnicus.* — Das *articulirte* τὰ ἔθνη ἐν σ. bezeichnet die Leser der *Kategorie* nach. Das *Verächtliche* aber, welches sie in ihrem vorchristlichen Zustande getroffen, liegt noch nicht in τὰ ἔθνη ἐν σ. (denn diess blieben sie fortwährend), sondern in dem folgenden οἱ λεγόμενοι etc., ohne dass jedoch ἐν σαρκί mit *Chrys.* u. seinen Nachfolgern durch den hinzugedachten Gegensatz οὐκ ἐν πνεύματι zu einem *empfehlenden* Momente zu machen ist. — οἱ λεγόμενοι — χειροπ.) nicht zu parethesiren (*Griesb.*, *Scholz*), da es fortgesetzte Charakterisirung des heidnischen Zustandes der Leser ist. Als die ἔθνη τῇ σ. waren sie *die mit dem Namen Vorhaut Bezeichneten!* Und dann wird die Schilderung dieses verachteten Verhältnisses noch gesteigert, indem angegeben wird, *von wem* sie so schimpflich bezeichnet wurden, nämlich *von der sogenannten Beschneidung*, *die am Fleische mit der Hand geschieht.* So tief standet ihr! Von denen, welche den Namen dieser am Fleisch geschehenden chirurgischen Operation tragen (Gegentheil der idealen Beschneidung Rom. 2, 28 f. Phil. 3, 3. Kol. 2, 11. Act. 7, 51.) und daher selbst hierdurch an und für sich gar keinen Vorzug haben, musstet ihr euch nach dem Mangel dieser Aeusserlichkeit mit dem schimpflichen Namen Vorhaut nennen lassen! ἐν σαρκὶ χειροπ. gehört nicht mit zu λεγομ., sondern ist ein die *Sache* charakterisirender Zusatz *Pauli* zu περιτ. Die *Abstracta* aber ἀκροβ. und περιτ. stehen hier nicht *pro Concretis*, sondern sind sollenne *Namen*, durch welche die Concreta nach ihrer Eigenthümlichkeit bezeichnet wurden. Vrgl. 2. Thess. 2, 4. ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα. Dass aber P. statt ὑπὸ τῆς λεγομ. nicht wieder den Plural-Ausdruck ὑπὸ τῶν λεγομένων gebraucht, hat seinen Grund darin, dass er die περιτομή als einen Namen, welcher der Idee desselben bei den so heissenden Subjecten nicht adäquat sei, bezeichnen will: von der *sogenannten* Beschneidung. Der Ausdruck ist *geringschätzig* in Betreff der Leute, welche den Namen περιτομή führten; dagegen οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία nicht die Vorstellung „sogenannt", sondern rein objectiv die namentliche Thatsache: „die Vorhaut Genannten," bezeichnen würde.

V. 12. Wegen der Structur s. z. V. 11. — τῷ καιρῷ ἐκείνῳ) vertritt das ποτέ V. 11. und meint den vorchristlichen, heidnischen Zeitlauf der Leser. Ueber den *Dativ* der *Zeit* ohne ἐν s. *Winer* p. 195 f. — χωρὶς Χριστοῦ)

ausser Verbindung mit Christo; denn „χωρίς ad subjectum, quod ab objecto sejunctum est, refertur," *Tittm.* Synon. p. 94. *In wie fern* die Leser als Heiden ohne Christum waren, sagt das Folgende. Sie standen entfernt und geschieden vom theokratischen Verbande, in welchem ihnen Christus der verheissungsmässige Gegenstand ihres Glaubens und der Grund ihres Heils gewesen wäre. Hätte P. nur die *Negation des christlichen Verhältnisses* ausdrücken wollen (ihr waret ohne Kenntniss Christi, vrgl. *Anselm, Calov., Flatt*), wie matt und müssig wäre diess an sich gewesen! und auch dem Zusammenhange des Folgenden nicht angemessen, nach welchem, wie auch schon aus V. 11. erhellt, P. den Nachtheil, in welchem die Leser als Heiden *gegen die Juden* gestanden hatten, hervorheben will. Richtig bezeichnet daher *Grot.* das Verhältniss des Gegensatzes von V. 12. zu V. 13.: „Nunc eum (Christum) non minus possidetis vos *quam ii, quibus promissus fuerat.*" *Rück.* bezieht χωρὶς X. auf die *vormenschliche Wirksamkeit Christi im A. B.,* auf 1. Kor. 10, 4. sich berufend. Vrgl. *Olsh.* („die Immanenz Christi nach seiner Gottheit in Israel"). Aber τῷ καιρῷ ἐκείνῳ geht ja auf die vorchristliche *Lebenszeit der Leser,* begreift also eine Zeit, welche *nach der Menschwerdung* war. Χριστοῦ meint *den historischen Christus,* so fern er eben der verheissene Messias *war.* Das Verhältniss χωρὶς Χριστοῦ ist vom Standpunkte *Pauli* aus, welchem der Verband mit dem Messias der Verband mit *Christo* war, bezeichnet. — Der Vorwurf, dass hier der Verf. dem Judenthume eine unpaulinische Concession mache (krit. Misc. l. l. p. 388 f.), ist unrichtig, da die Concession nur das *vorchristliche* Verhältniss betrifft. Vrgl. Rom. 9, 4. 5. Einen Vorrang des Judenthums in Betreff des vorchristlichen Verhältnisses zum Christenthum musste Paulus nothwendig lehren (vrgl. Rom. 1, 16. 3, 1 f. al.); aber dass der substantielle Inhalt des Christenthums das Judenthum selbst sei, nur erweitert durch den Tod Christi auch zu den Heiden, hat er weder hier noch sonstwo gelehrt, ja die von ihm auch an u. St. gelehrte Abschaffung des Gesetzes ist das grade Gegentheil davon (gegen *Baur* Paulus p. 545. Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 107.). — ἀπηλλοτριωμένοι etc.) Vrgl. zu ἀπαλλοτριόω Dem. 255. 3. Polyb. 1, 79, 6. 1, 82, 9. al.; oft bei d. LXX. (*Schleusn.* Thes. I. p. 325.) u. Joseph., *Krebs* Obss. p. 326. Der Begriff *entfremdet* setzt hier (vrgl. auch 4, 18. Kol. 1, 21.) nicht eine vorherige Gemeinschaft voraus, sondern ihr *status ethnicus selbst**) war es, wodurch die Leser einst ausser

*) Nicht, wie *Grot.* will (dem *Rosenm.* folgt): die Verschiedenheit

Verbindung mit der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ gesetzt waren, d. h. wodurch diese ἀλλοτριότης statt fand. Gegentheil: ἴδιοι, οἰκεῖοι, συμπολῖται (V. 19.). Die πολιτεία wird von Arist. Polit. 3, 1. definirt: τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων τάξις τις, und heisst sowohl *Staatsverfassung* (Thuc. 2, 36. Arist. Pol. 4, 7. Isocr. Evag. 8. 10. Xen. Ages. 1, 37. 2. Makk. 4, 11. 8, 17.) als auch *Bürgerrecht* (Herod. 9, 34. Dem. 161. 11. Diod. Sic. 12, 51. 3. Makk. 3, 21. Act. 22, 28. Joseph. Antt. 12, 3, 1.). Letztere Bedeutung ist von *Erasm.*, *Luther*, *Beza*, *Bulling.*, *Mich.* u. M. angenommen. Aber der Begriff des Bürgerrechtes war Paulo, dem Römischen Bürger, wie auch den Lesern, eine *weltliche* Prärogative, daher im Zusammenhange unserer Stelle fremd, wo Alles auf die *Theokratie* hinweist, und diese war die *Staatsverfassung* der Israeliten. — τοῦ Ἰσραήλ) Der theokratische Name Jacob's (*Gott wird kämpfen*, nicht wie Gen. 32, 28. erklärt ist) ist zum theokratischen Namen seiner Nachkommenschaft, des Jüdischen Volks geworden. Rom. 9, 6. 1. Kor. 10, 18. Gal. 6, 16. al. Der *Genit.* ist nicht wie ἄστυ Ἀθηνῶν zu erklären (*Harless*); denn ὁ Ἰσραήλ ist das Volk, welches die Staatsverfassung *hat.* — καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγ.) *und fremd den Bündnissen der Verheissung* (nicht dazu gehörig); diess *gehört zusammen* (gegen *Ambros.*, *Corn. a Lap.*, *Morus*, *Rosenm.* u. M., welche τῆς ἐπαγγ. zum Folgenden ziehen); denn nur so stehen die beiden zusammengehörigen und durch καί verbundenen Momente, welche dem χωρὶς Χριστοῦ zur Erläuterung dienen, in harmonischem Ebenmaasse; nur so ebenfalls die beiden letzten durch καὶ verbundenen Stücke ἐλπ. μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τ. κόσμῳ, welche gerade in ihrer Allgemeinheit und Kürze die Schilderung des heidnischen Elendes auf's Aeusserste fortführen; nur so endlich gewinnt ξένοι τῶν διαθηκῶν die charakteristische Färbung, welche es bedarf, um nicht nach ἀπηλλοτρ. τ. πολ. τ. Ἰσρ. matt zu erscheinen, denn grade in dem charakteristischen τῆς ἐπαγγ. liegt das *Tragische* der Getrenntheit von der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ. Die *Bündnisse der Verheissung:* d. h. die Bündnisse, mit welchen die Verheissung κατ' ἐξοχήν, d. i. die *des Messianischen Heils* (Rom. 9, 4.), verbunden war, sind die mit Abraham errichteten (Gen. 12, 2 f. 7. 13, 15. 15, 18. 17, 20. 22, 16 ff.), mit den übrigen Patriarchen wiederholten (Gen. 26, 2 ff. 28, 13 ff.) Bündnisse, so wie auch der durch Mose mit dem Volke abgeschlossene Bund. Letzterer ist hier

---

der Staatseinrichtungen: „In illa republica a Deo instituta non modo honores non poteratis capere, sed nec pro civibus haberi; *adeo distabant instituta.*"

(anders Rom. 9, 4., wo noch besonders ἡ νομοθεσία nachfolgt) weder ausgeschlossen (*Rück.*, *Harless*, *Olsh.* u. M.), da auch dieser Bund die Verheissung des Messianischen Lebens hatte (ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς Gal. 3, 12.), noch ausschliesslich gemeint (*Elsner* u. *Wolf*, wie schon *Beza* vorschlug: der Plur. gehe auf die beiden *Gesetztafeln!*). Beides ist willkürlich, und gegen Letzteres ist noch besonders der Plural; so wie die eminente Wichtigkeit, welche P. gerade den patriarchalischen Bündnissen beilegen musste. Zu ξένος mit *Gen.* (*Kühner* II. p. 163.) vrgl. Xen. Cyr. 6, 2, 1. Soph. Oed. R. 219. Plat. Apol. p. 17. D. al. — ἐλπίδα μὴ ἔχ. κ. ἄθεοι ἐν τῷ κ.) Folge des vorherigen ἀπηλλοτρ. — ἐπαγγ., und in welcher tragischen Klimax! Gerade die *Allgemeinheit* der Ausdrücke, indem nicht etwa blos eine bestimmte Hoffnung (nicht τὴν ἐλπίδα schrieb P.) und eine bestimmte Beziehung zu Gott verneint wird, macht diese letzten Züge des Gemäldes so schwarz! — ἐλπίδα) *Bengel*: „Si promissionem habuissent, spem habuissent illi respondentem.“ Aber so hätte P. τὴν ἐλπίδα schreiben müssen. Nein, die von der Verheissung Ausgeschlossenen sind dem Ap. Menschen *ohne Hoffnung überhaupt;* sie haben *nichts* zu hoffen, eben weil sie das *verheissene Heil* nicht zu hoffen haben. Jede Erklärung von einer bestimmten Hoffnung (der Auferstehung und des ewigen Lebens, *Bulling.*, *Grot.* u. M.; der verheissenen Güter, *Estius*; der Errettung, *Harless*, vrgl. *Erasm.* u. M.) ist ein die Schilderung nur schwächender Verstoss gegen die Artikellossigkeit des Wortes. — μὴ ἔχοντες) μή ist nicht aus der Abhängigkeit des Gedankens vom unmittelbar Vorherigen zu erklären („fremd den Bündnissen der Verheissung, *ohne Hoffnung zu haben,*“ wie *Harless* will), wodurch die Selbstständigkeit des Momentes ἐλπ. μὴ ἔχ. zum Nachtheil der Gleichmässigkeit und Kraft der Rede aufgeopfert würde, sondern die Subjectivität ergiebt sich aus μνημονεύετε, ὅτι — — ἦτε, wornach μὴ ἔχοντες ein in der Erinnerung der Leser jetzt *vorgestelltes* Factum ist (vrgl. *Kühner* II. § 715. 3.). Das μή bezieht das ἐλπ. μὴ ἔχ. auf die Vorstellung des Subjects des regierenden Verbi (μνημονεύετε). — ἄθεοι) die tiefste Stufe des heidnischen Elends! Erklärt werden kann das Wort (s. überh. *Sturz* in d. Comm. soc. phil. Lips. II. p. 64 f.), welches nur hier im N. T. steht, entweder: *nicht an Gott glaubend,* Atheisten (Plat. Apol. p. 26. C. Lucian. Alex. 25.; vrgl. Ignat. ad Trall. 10.: ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι), oder *gottlos*, *impii*, ruchlos (Plat. Legg. 12. p. 966. E. Xen. Anab. 2, 5, 39.), oder: *ohne Gott, sine Deo,* Vulg., d. i. ohne göttliche Hülfe, ohne Gottes

Schutz und Beistand (Soph. Oed. R. 663.: ἄθεος, ἄφιλος, vrgl. 254.). Der letztere Sinn, als das am meisten *tragische* Schlussprädikat ergebend, ist hier vorzuziehen. Die Heiden hatten Götter, die aber keine Götter waren (Act. 19, 26. 14, 15. Gal. 4, 8.), sondern was sie seit Verlassung der natürlichen Gotteserkenntniss (Rom. 1, 19 ff.) für Gottheiten hielten und verehrten, waren Dämonen (1. Kor. 10, 20.), so dass ihnen bei aller δεισιδαιμονία (Act. 17, 22.) Gott wirklich *fehlte* und sie ausser Verband mit Gottes Gnade und Hülfe in Gott-*Verlassenheit* dahinlebten. — ἐν τῷ κόσμῳ) wird von *Calov.* u. *Koppe* auf die sämmtlichen vorhergegangenen Momente bezogen. So hätte es aber etwas Nachschleppendes, dagegen es sich an das blose ἄθεοι energisch und sinnvoll anschliesst, dessen tragischen Zug es noch verstärkt. Nur muss man es, auch so verbunden, nicht mit *Koppe* erklären: „*inter ceteros homines, in his terris,*“ in welchem Sinne es nichtssagend wäre. Sondern die *profane Menschheit* (man beachte den Gegensatz gegen πολιτεία τοῦ Ἰσρ.), die *Heidenwelt* war der unheilige Bereich, in welchem die Leser ehedem ohne Gott sich befanden. Es fügt dem ungöttlichen *Wie* das ungöttliche *Wo* hinzu. Wenn aber *Olsh.* erklärt: „in dieser *bösen* Welt, in welcher man einer sichern Hoffnung, eines festen Anhalts an den lebendigen Gott so dringend bedarf“ — so ist diess *eingelegt*, da kein Prädicat bei κόσμῳ steht. Auch nach *Rück.* soll es einen Contrast zu ἄθεοι bilden, und zwar in dem Sinne: „in der Welt, von welcher die Erde ein Theil ist, und welche unter Gottes Regierung steht“ *). Aber das hätte P. *sagen* müssen, wenn er es gemeint hätte (etwa durch ἐν τῷ κόσμῳ τοῦ θεοῦ). *Oecum.* u. *Meier:* ἐν τῇ κατὰ τὸν παρόντα βίον πολιτείᾳ etc. Diess würde durch κατὰ τὸν κόσμον ausgedrückt sein. — Die Frage übrigens, ob das mit ἐλπίδα — κόσμῳ *allen* Heiden gelte, keinen Socrates und keinen Plato ausgenommen, ist in Pauli Sinn allerdings im Allgemeinen zu bejahen (Rom. 3, 10 ff. 11, 16 ff.), gehört aber nur mittelbar hieher, da P. von seinen *Lesern* redet, welche er der *Kategorie* nach darstellt. Dass er, hätte es der Gegenstand seiner Rede mit sich gebracht, auch *Beschränkungen* seines allgemeinen Urtheils zu machen gewusst hätte, lässt sich an sich und nach Rom. 2, 14 f. annehmen.

V. 13. *Jetzt aber seid in Christo Jesu ihr, die vormals Fernen, nahe geworden durch das Blut Christi.* — νυνὶ δέ)

*) So im Wesentlichen auch *Grot.:* „per omnes terrarum oras verum Deum, *mundi sc. opificem*, aut ignorabatis, aut certe non colebatis, sed pro eo Deos ab hominibus fictos.“

Gegensatz von τῷ καιρῷ ἐκείνῳ V. 12. Vrgl. Rom. 6, 22. 7, 6. — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) nicht durch ἐστὲ zu ergänzen (*B. Crus.*), aber auch nicht Näherbestimmung von νυνί (*Rück.*: „in der neuen, durch Christum begründeten Verfassung“), wobei Mehrere, genauer als *Rück.* verfahrend, ὄντες ergänzen (*Calvin*: „postquam in Christo estis recepti,“ *Koppe*, *Harless*). Eine solche Näherbestimmuug wäre sehr entbehrlich und hätte nur dann pragmatisches Gewicht, wenn auf ἐν als Gegensatz von χωρίς V. 12. ein besonderer Nachdruck läge, was aber nicht der Fall sein kann, da nicht wieder ἐν Χριστῷ blos, sondern ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ steht. Auch war ja das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἶναι der Leser dem ἐγγὺς ἐγενήθητε nicht *vorgängig*, sondern dessen unmittelbare *Folge*, daher wenigstens nicht *postquam* in Chr. estis recepti, sondern *cum* in Christo sitis recepti, zu erklären wäre, wobei aber ebenfalls das sehr Entbehrliche dieser Näherbestimmung oder dieses Bedingungsbeisatzes (*de Wette*) bliebe. Ich verbinde demnach ἐν Χρ. Ἰ. mit ἐγγὺς ἐγενήθ.: *ihr seid in Christo Jesu*, in welchem diess seinen Grund hat, *nahe geworden*, und ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χρ. ist dann Näherbestimmung der Modalität von ἐν Χρ. Ἰ. Vrgl. διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ 1, 7. Es ist daher, wie auch *Lachm.* u. *Tisch.* haben, weder vor noch nach ἐν Χρ. Ἰ. ein Komma zu setzen. — Ἰησοῦ) konnte nicht V. 12. zugesetzt werden, wohl aber hier, wo der in der Person Jesu geschichtlich erschienene Christus gemeint ist. — μακράν) bildliche Bezeichnung desselben Verhältnisses, welches V. 12. durch ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτ. τοῦ Ἰσρ. u. ξένοι τῶν διαθηκ. τ. ἐπαγγ. ausgedrückt war. — ἐγγὺς ἐγενήθ. ἐν τῷ αἵμ. τ. Χρ.) Denn dadurch, dass Christus sein Blut vergoss, wurde die Trennung der Heiden von den Juden aufgehoben, und die Vereinigung Beider zum wahren Gottesvolk bewirkt. S. V. 14 ff. Das *Hinzubringen zur Theilnahme an der Theokratie* wird nach Jes. 49, 1. 57, 19. oft auch bei den Rabbinen durch das bildliche *propinquum facere* (welches bei ihnen besonders häufig gleich *proselytum facere* ist) ausgedrückt, wobei das Subject, welchem genahet wird, immer aus dem Contexte zu entnehmen ist, wie z. B. *Vajikra* R. 14., wo *Gott*, und *Mechilta*, f. 38. 12., wo, wie hier, die *Theokratie* zu denken ist. S. überh. die Stellen b. *Wetst.* u. *Schoettg.* Hor. p. 761 ff.

V. 14*). Begründende Erläuterung zu V. 13.: *denn Er*, Er eben und nichts Anderes als Er, *seine* Person *ist*

*) „V. 14—18. ipso verborum tenore et quasi rhythmo canticum imitatur,“ *Beng.*

unser Friede; „non modo *pacificator*, nam *sui impensa* pacem peperit et ipse vinculum est utrorumque," *Bengel*. S. das Folgende. Die Rabbinischen Stellen, in welchen der Messias (vrgl. Jes. 9, 6.) שלום genannt wird (*Wetst.* z. u. St. *Schoettg.* Hor. II. p. 18.), gehören nicht hieher, da in ihnen nicht wie hier *) vom Frieden *zwischen Juden und Heiden* die Rede ist. — ὁ ποιήσας etc.) *quippe qui fecit* etc., giebt nun die nähere Auskunft, *in wie fern* Christus unser Friede in dem besprochenen Sinne *geworden* sei. — τὰ ἀμφότερα) *das Beides*, d. i. die vorhandenen beiden Theile, die Juden und Heiden. Vrgl. V. 18. Der *sächliche* Ausdruck entspricht dem nachherigen ἕν. Zu suppliren ist nichts (*Grot.*: γένη). — ἕν) nicht so, dass ein Theil die Natur des andern annahm, sondern so, dass die Trennung beider aufgehoben und beide zu einer neuen Einheit erhoben wurden. S. das Folgende. Vrgl. Kol. 3, 11. Gal. 3, 28. Joh. 10, 16. — καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φρ. λύσας) verhält sich zum Vorherigen *explicativ* (καί, s. *Winer* p. 388. *Fritzsche* Quaest. Luc. p. 9 f.). τοῦ φραγμοῦ ist Genit. *apposit.*: die Scheidewand, *welche in dem* (bekannten) *Zaune bestand*. Was damit gemeint sei, sagt dann das epexegetische τὴν ἔχθραν, daher P. mit dem bildlichen τὸ μεσότ. τοῦ φραγμοῦ λύσας nicht blos die (negative) Vorstellung, dass Christus die Abgeschlossenheit des alttestamentl. Gemeinwesens aufgehoben habe, hat ausdrücken wollen, wie *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 259. will, an τὸ μεσότ. τ. φρ. künstelnd und τὴν ἔχθραν mit καταργ. verbindend. *De Wette* tadelt das „äusserst *Matte*" der Erklärung, nach welcher τὸ μεσότ. etc. nicht als Bezeichnung des *Gesetzes*, sondern als vorläufige Bezeichnung der ἔχθρα genommen wird. Aber die Doppelbezeichnung der Sache, bildlich charakterisirend und dann eigentlich, entspricht der *Wichtigkeit* des Begriffs, dessen directer Ausdruck nach dem vorgängigen Bilde desto *schlagender* einfällt. — Den Genit. *adjectivisch* zu fassen gleich τὸ μεσότοιχον διαφράσσον (*Vorst.*, *Grot.*, *Morus*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Meier* u. M.), ist deshalb falsch, weil der charakterisirende Adjectivbegriff in τὸ μεσότοιχον (*paries intergerinus*, nur noch bei Eratosth. in Athen. 7. p. 281 D., bei *Hesych.* unter κατῆλιψ und bei Vätern) **) liegt, was auch *Castal.* u. *Beza*, gefühlt haben, indem sie irrig so übersetzten, als ob τὸν φραγμὸν τοῦ μεσο-

*) gegen *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 258., welcher contextwidrig die εἰρήνη zunächst im Verhältnisse zu Gott versteht; ähnlich *Calov.* u. M.

**) Bei Athen. l. l. ist es *Mascul.*: τὸν τῆς ἡδονῆς καὶ ἀρετῆς μεσότοιχον.

τοίχου stände. Eine Beziehung übrigens auf einen *bestimmten φραγμός*, welcher dem bildlichen Ausdrucke unterliege, ist nicht anzunehmen, da die Worte nichts dergleichen dargeben, und da *jedweder* zur Scheidewand dienende Zaun die ἔχθρα versinnlichet. Man hat an das steinerne Gitter gedacht, welches im Tempelraume den Vorhof der Heiden abgränzte, und dessen Inschrift jedem Heiden das weitere Vordringen verpönte (Joseph. Bell. 5, 5, 2. 6, 2, 4. Ant. 8, 3, 2 f. 15, 11, 5. al. Middoth 2, 3.). So *Anselm*, *Lud. Cappell.*, *Hammond*, *Beng.*, *Wetst.*, *Krebs*, *Bretschn.*, *Holzh.* u. M. Aber diess wäre nur dann ohne Willkür anzunehmen, wenn jenes Gitter sollenn den Namen φραγμός geführt hätte. Andere, noch fremdartigere Beziehungen, welche man eingelegt hat, wie z. B. auf die durch eine Mauer oder sonstwie abgegränzten Juden-Districte in grossen Städten (*Schoettg.* u. M.), s. b. *Wolf* Cur. Auch bei Rabbinen ist das Bild eines Zaunes sehr gangbar. S. *Buxt.* s. v. סיג. — λύσας) im Sinne des Niederreissens (*Wetst.* ad Joh. 2, 19.), ist zum *Bilde* gehörig, und nicht wegen des erst nachfolgenden τὴν ἔχθραν gewählt, obwohl es *passend* dazu gewählt sein würde (s. *Wetst.* z. u. St.). — Mit Unrecht hat man als *unpaulinisch* bezeichnet, dass Christus durch seinen Tod die Juden und Heiden vermöge Aufhebung des Gesetzes vereiniget habe (s. d. krit. Misc. l. l. p. 389 f.). Die Vereinigung ist ja als Erhebung beider in eine höhere Einheit geschehen, V. 16. 18. 21 f. Vrgl. Gal. 3, 28. Rom. 10, 12. 1. Kor. 12, 13., daher jener Lehrsatz genügend aus der heidenapostolischen Bestimmung und Erfahrung Pauli selbst und aus seinem eigenen, auch sonst bezeugten Universalismus erklärt wird, nicht aber den nachapostolischen Entwicklungsprocess der aus heterogenenen Elementen zur Einheit sich zusammenschliessenden Kirche zur Voraussetzung haben und eine spätere „katholisirende Tendenz" verrathen muss (*Baur*).

V. 15. Τὴν ἔχθραν) Diess ist nun das von Christo abgebrochene μεσότοιχον: (nämlich) *die Feindschaft*. Dieselbe wird nach *Theodoret.* (vrgl. τινές b. *Chrys.*) von den Meisten (auch *Luther*, *Calvin*, *Bucer*, *Clarius*, *Grot.*, *Calov.*, *Morus*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier*, *Holzh.*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette*) vom *Mos. Gesetze*, als der Ursache der Feindschaft zwischen Juden und Heiden, verstanden, wobei man das Moralgesetz theils ein-, theils ausgeschlossen hat. Allein nach V. 14. wird der Leser durchaus auf nichts Anderes als auf das Gegentheil von εἰρήνη geführt, d. h. auf das Abstractum *Feindschaft*; auch wird ja im Folgenden die Abschaffung des Gesetzes sehr bestimmt von der Zerstörung der Feind-

schaft (wie Mittel vom Zwecke) unterschieden. Die einzig wort- und textmässige Fassung ist daher: *die Feindschaft, welche zwischen Juden und Heiden bestand,* vrgl. V. 16. So *Erasm., Vatabl., Estius, Corn. a Lap., Bengel* u. M., auch *Rück.,* während *Hofm.* p. 260. den Begriff von ἔχθρα in den der blosen ἀπαλλοτρίωσις V. 12. umbiegt und, auf die Fremdheit der Heiden gegen die Theokratie beziehend, das contextmässig nothwendige Merkmal der *Gegenseitigkeit* entfernt. Ganz verfehlt *Chrys., Theophyl., Oecum.* u. neuerlich *Harless:* die Feindschaft der Juden und Heiden *gegen Gott* sei gemeint. Nach dem Zusammenhange V. 14. nämlich kann ja das μεσότοιχον nur ein die Juden und Heiden *von einander* Trennendes, nicht aber etwas sein, was Beide *von Gott* trennt; und wie verfehlt auch wegen des Folgenden! denn das Mos. Gesetz konnte wohl in Betreff der *Juden* als Feindschaft gegen Gott wirkend gedacht werden (1. Kor. 15, 56. Rom. 5, 20. 7, 13. Gal. 3, 19.), aber nimmermehr in Betreff der Heiden, welche ausser aller Beziehung zum Mos. Gesetze standen (Rom. 2, 12.). — ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ) gehört nicht zu τὴν ἔχθραν, so dass „*der Nationalhass in seinem Volke*" gemeint sei (*Chrys., Bugenh., Schulthess* Engelwelt p. 193.), aber auch nicht zu λύσας (*Oecum., Beza, Calvin, Grot., Rück.* u. M.), weil dann diese Erwähnung des Todes Jesu von der Modalbestimmung τὸν νόμον καταργήσας, zu welcher sie als wesentliches Moment dem Verhältniss der Sache nach gehört, unpragmatisch losgerissen würde, sondern es steht mit contextmässigem Nachdrucke (vrgl. αὐτὸς γάρ V. 14.) an der Spitze des Folgenden: *nachdem er durch sein Fleisch das Gesetz abgethan hat,* indem er nämlich sein Fleisch kreuzigen liess (vrgl. Kol. 1, 21 f.), dadurch den Fluchverband mit dem Gesetze löste (s. z. Gal. 3, 13.), und so die Rechtfertigung aus dem Glauben eröffnete (Rom. 3, 21 ff.), wodurch das Institut des Gesetzes aufgehoben wurde (vrgl. Rom. 10, 4 ff. 7, 1 ff.). Auch die *sittlichen* Gebote des Gesetzes hatten damit zwar nicht aufgehört zu gelten, aber aufgehört *als Bestandtheile des auf dem Wege seiner Befolgung rechtfertigenden Gesetz-Institutes als solchen* zu gelten, und ihre Erfüllung, und zwar in erhöheter Potenz, geht nun aus dem neuen Lebensprincipe des Glaubens hervor (Rom. 8, 4.), daher Christus, obwohl er des Gesetzes Ende ist (Rom. 10, 4.), doch sagen konnte, er sei gekommen, das Gesetz zu vollenden (Matth. 5, 17.), und *Paulus:* νόμον ἱστῶμεν Rom. 3, 31. *Hofm.* a. a. O. trägt in ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ den Gedanken ein: in und mit der Abthuung seines Fleischeslebens, *nach welchem er Israelite war,* habe Christus

die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinschaft von dem Israelitenthume unabhängig gemacht. Als ob nicht schon vorher durch ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ V. 13. wie nacher durch καὶ ἀποκαταλλάξῃ etc. V. 16. und durch die προςαγωγή V. 18. der *versöhnende* Tod Christi im gewöhnlichen *dogmatischen* Sinne auf's Bestimmteste angezeigt wäre! Dieser Sinn ist hier so wenig wie Kol. 1, 21 f. hinwegzudeuten. — τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι) *gehört zusammen*, doch nicht so, dass ἐν für σύν (*Flatt*) oder καί (*Koppe, Rosenm.*) steht, sondern: *das Gesetz der in Befehlen bestehenden Gebote*, wodurch der *dictatorische* Charakter des Gesetzinstituts dargestellt wird. Der Genit. τῶν ἐντολῶν bezeichnet den *Inhalt* des Gesetzes, und ἐν δόγμασι die wesentliche *Form*, in welcher die ἐντολαὶ gegeben sind. Das Band des Artikels aber vor ἐν δόγμασι (τῶν) war nicht erforderlich, da man richtig sagen kann: ἐντέλλεσθαί τι ἐν δόγματι oder ἐντολὴν διδόναι ἐν δόγματι, und daher ἐντολὴ ἐν δόγματι zu Einer Vorstellung enge an einander geschlossen werden kann*). Vrgl. z. 3, 13. Rom. 6, 4. Gal. 4, 14. 3, 26. Diese Verbindung ist nach vielen Aelteren auch von *Rück.*, *Matthies*, *Meier*, *Winer* p. 123. 197 u. *Bisp.* angenommen**). Wollte man mit *Syr.*, *Ar.*, *Vulg.*, *Pelag.*, *Chrys.* und seinen Nachfolgern, *Theodor. Mopsv.*, *Grot.*, *Estius*, *Bengel*, *Holzh.* u. M., auch *Fritzsche* Diss. in 2. Cor. II. p. 168 f. ἐν δόγμ. zu καταργ. ziehen, so käme — auch abgesehen davon, dass bei unserer Verbindung von ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ diese Structur gar nicht möglich ist — der ganz unwahre u. unpaulin. Gedanke heraus: *Christus habe das Gesetz durch Befehle aufgehoben.* Zwar hat man dem ἐν δόγμασι den Sinn *praecepta stabiliendo* (*Fritzsche*) unterlegt, wobei man an die evangel. Lehre vom Glauben und von der gratia universalis dachte (s. *Chrys.*, *Theodor. Mopsv.*, *Theodoret.*, *Theophyl.*, *Estius*, *Bengel* u. M.). Aber auch so bleibt der Sinn unwahr und unpaulinisch, da die Aufhebung des Gesetzes nicht auf doctrinellem Wege,

*) Daher bedarf es keinesweges der willkürlichen und den Ausdruck nur schwankend machenden Auskunft *Theile's* (in *Winer's* exeget. Stud. I. p. 188 ff.): P. habe den Artikel deshalb nicht gesetzt, weil ἐν δόγμ. in gleicher Beziehung sowohl zu τὸν νόμον als auch zu τῶν ἐντολ. zu denken sei.

**) Mehrere Aeltere jedoch erklärten *legem mandatorum in decretis sitam*" (*Erasm.*, vrgl. *Beza*, *Calvin* u. M.), so dass man ἐν δόγμ. zu τὸν νόμον verband. So müsste aber nothwendig τὸν vor ἐν δόγμ. stehen. Das Fehlen des Artikels aber „*ob congeriem articulorum*" zu entschuldigen (*Erasm.*), ist willkürlich. Wie oft werden bei Classikern die Artikel gehäuft! Plat. Phileb. p. 33. A. Dem. Ol. 3, 11. u. v. a.

sondern *durch das Factum des Todes Christi* geschehen ist (Röm. 7, 1 f. Gal. 3, 13. Kol. 2, 14.) Und wie verändert würde der Wortsinn von δόγμα, welches im N. T. durchaus nichts Anderes als *Befehl* heisst (Kol. 2, 14. Luk. 2, 1. Act. 17, 7. 16, 4. vrgl. Plat. Leg. 1. p. 644. D. Xen. Anab. 3, 3, 5. 6, 6, 8. Dem. 774. 19. Herodian. 1, 7, 6. 4. Makk. 4, 23 f.)! Man hätte den Unterschied von ἐντολή und δόγμα, welches letztere den Sinn des erstern in die bestimmtere Form des Befehls, des befehlenden *Decrets* fasst, beachten sollen. Eigenthümlich *Harless* (welchem *Olsh.* folgt), ἐν δόγμ. ebenfalls mit καταργ. verbindend: ἐν bezeichne die „Seite, in der sich jene Wirksamkeit des Todes Christi bewegt;" Christus habe das Gesetz nicht etwa als σκιὰν τῶν μελλόντων, nicht als παιδαγωγὸν εἰς Χριστόν, sondern *von Seiten der* δόγματα („in Beziehung auf die befehlende Form seiner Satzungen," *Olsh.*) unwirksam gemacht. Unrichtig, weil δόγμασι nothwendig den *Artikel* haben müsste, und weil nirgends gelehrt wird, das Gesetz sei nur *in einer einzelnen Beziehung* abgethan. Das Mosaische Gesetz-Institut, *als solches*, nicht blos von einer gewissen Seite, hat in Christo sein Ende erreicht; der Schatten ist dem σῶμα gewichen, (Kol. 2, 17.), und der παιδαγωγός ist mit der eingetretenen Mündigkeit seiner Zöglinge ausser Wirksamkeit (Gal. 3, 24 f.). Unrichtig auch *Hofm.* p. 262., welcher, ἐν δόγμασι ebenfalls als Modalbestimmung zu καταργ. fassend, den Sinn herausbringt: damit, dass Christus *Satzungen überhaupt* aufhören gemacht, habe er das alttestamentl. Gebotegesetz ausser Geltung gebracht. Dass Christus δόγματα *überhaupt*, d. h. *befehlende Vorschriften überhaupt*, aufhören gemacht habe, ist wie gegen das ganze N. T., welches unzählige bestimmte Befehle enthält, so namentlich gegen Paulus, welcher sogar das ganze Christenthum unter dem Gesichtspunkt des (ohne δόγματα gar nicht denkbaren*)) νόμος stellt (Röm. 3, 27. 9, 31. Gal. 6, 2. 1. Kor. 9, 21.), und insonders gegen Kol. 2, 14. Paulus würde zu ἐν δόγμασι wenigstens einen bestimmenden Zusatz gemacht und etwa ἐν δόγμασι δουλείας (vrgl. Röm. 8, 15. Gal. 4, 24. 5, 1.) geschrieben haben. — ἵνα τοὺς δύο — εἰρήνην) Zweck der eben ausgesprochenen Abschaffung des Gesetzes, welche Zweckangabe dem V. 14. von Christo Gesagten entspricht, dasselbe näher bestimmend und bestätigend. Willkürlich das unmittelbar Vorgängige übergehend *Harless*: ἵνα bis εἰρήνην spreche die

*) Die δόγματα des Christenthums sind die wahren ἀεὶ παρόντα δόγματα, Plat. Theaet. p. 158. D.

Absicht des ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν aus, wobei übrigens auch ein tautologisches Gedankenverhältniss herauskäme. — τοὺς δύο) Die Juden und Heiden, welche vorher der allgemeinen Kategorie nach *neutral* bezeichnet waren, werden hier *concret* vorgestellt, als die beiden in Rede stehenden *Menschen*, von welchen der Eine die Gesammtheit der Juden und der Andere die der Heiden ist, aus welchen beiden Menschen Christus einen einzigen neuen Menschen geschaffen hat. Dieser ist das Collectiv-Subject der καινὴ κτίσις Gal. 6, 15. — ἐν ἑαυτῷ) ist weder mit *Grot.* zu fassen: *per doctrinam suam*, noch mit *Chrys.*, *Oecum.* u. M. gleich δι᾽ ἑαυτοῦ (*Oecum.*: οὐ δι᾽ ἀγγέλων ἢ ἄλλων τινῶν δυνάμεων), sondern es sagt aus, dass die durch die Neuschöpfung aus den zweien herzustellende Einheit *in Christo selbst* beruhen, d. h. in ihm selbst den Grund ihres Daseins und Bestandes haben sollte, nicht etwa in irgend einem andern Einigungsprincipe. Bei allen Individuen nämlich aus den Juden und Heiden, welche den Einen neuen Menschen bilden, ist der Tod Christi dasjenige, worin diese neue Einheit ursächlich liegt; ohne den Kreuzestod wäre sie nicht vorhanden, sondern die zwei wären eben noch in der alten Zweiheit als der Jude und Grieche. Gut *Calvin*: *in se ipso* sei hinzugefügt, „ne alibi quam in Christo unitatem quaerant.“ Vrgl. Gal. 3, 28. Positiv *an den Subjecten* vollzogen ist diese negativ durch Abschaffung des Gesetzes bedingte, in Christi Selbstaufopferung beruhende Einigung durch den Geist, 1. Kor. 12, 13. Vrgl. nachher V. 18. Aber *objectiv* vollzogen, nämlich als Thatsache vor Gott und abgesehen von der subjectiven Aneignung durch den Geist ist sie eben schon durch den Tod, welchen Christus zur Versöhnung beider Theile, der Juden und Heiden, mit Gott gestorben ist, s. V. 16. — καινόν) denn dieser Eine ist nun weder Jude noch Grieche, was die Beiden, aus denen der Eine geworden ist, vorher waren, sondern beide Theile haben ihre vorige religiöse und sittliche Verfassung abgelegt und ohne fernern Unterschied das durch den christlichen Glauben bedingte ganz neue Wesen erhalten. Wäre καινόν nicht zugesetzt, so könnte man sich unrichtig den εἷς ἄνθρωπος als ein Amalgama von Jude und Heide vorstellen. Von καινόν übrigens das *sittliche* Moment auszuschliessen (*Meier*, vrgl. *Rück.*), ist nicht blos willkürlich, sondern nach Pauli Betrachtungsweise sogar unmöglich 2. Kor. 5, 17. Gal. 4, 27. 6, 14 f. 5, 6. — ποιῶν εἰρήνην) Partic. *Praes.*, weil die Friedensstiftung mit der beabsichtigten Neuschaffung *zugleich* geschehen, das bei letzterer *Gegenwärtige*, *in und mit*

ihr zu Beschaffende sein sollte. Beachte, dass ποιῶν εἰρήνην vom Standpunkte der mit ἵνα τοὺς δύο etc. ausgesprochenen *Absicht* aus gesagt ist und mit zu dem *Beabsichtigten* gehört; also: *indem er* (durch diese Neuschaffung) *Frieden mache* (nicht Fr. *machte*). εἰρήνη ist contextmässig das Gegentheil von ἔχθρα V. 15., mithin Friede der beiden Theile *unter einander*, nicht: *mit Gott* (*Harless*), nicht: πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς ἀλλήλους (*Chrys*., *Oec*.).

V. 16. Fortsetzung des Absichtssatzes. Christus hat durch seinen Tod das Gesetz abgethan, um den Juden und den Heiden zu Einem neuen Menschen zu schaffen (V. 15.) *und* (und mithin) *die Versöhnung der Beiden mit Gott so zu vollziehen, dass sie als Ein Körper mit Gott versöhnt würden durch das Kreuz, nachdem er die bisher unter ihnen statt gehabte Feindschaft getödtet habe an demselben.* — καί) ist das *und* der Gedankenfolge; aus dem vorher Gesagten ergab sich *die Art und Weise der Versöhnung* der Beiden mit Gott, daher auch ἀποκαταλλ. *vorgerückt* ist. — ἀποκαταλλάσσω, nur hier und Kol. 1, 20.; in der übrigen Gräcität ist nur καταλλάσσω aufbehalten; welches sich von διαλλάσσω *nicht* unterscheidet (gegen *Tittm*. Synon. p. 101. s. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 276 ff.). Die Zusammensetzung mit ἀπό kann nach der Analogie anderer Composita mit ἀπό (vrgl. ἀποκαθίστημι, ἀποκατορθόω al.) *wieder* bezeichnen (*Calvin*.: „*reduxerit* in unum gregem," auch *Harless*), aber auch (vrgl. ἀποθαυμάζω, ἀποθεραπεύω al.) den Begriff der Versöhnung *verstärken*. Letzteres ist der Umgebung (ἐν ἑνὶ σώματι, u. s. V. 18.) angemessener. Gegen *Hofm*. Umsetzung des Begriffs in den einer Wiederbringung s. z. Kol. 1, 20. Uebrigens geht ἀποκαταλλ. nicht auf die *gegenseitige* Aussöhnung der Juden und Heiden (*Grot*., nach welchem dann τῷ θεῷ heissen soll *ut Deo serviant!*), sondern, wie das ausdrückliche τῷ θεῷ sagt (Rom. 5, 10. 2. Kor. 5, 18. 20.), auf die Versöhnung der Beiden *mit Gott*. — τοὺς ἀμφοτέρους) nicht wieder τοὺς δύο, weil sie nun als *verbunden* vorgestellt sind, vrgl. V. 14. 18. — ἐν ἑνὶ σώματι) soll nach *Chrys*., *Theodoret*., *Theophyl*., *Beza*, *Calov*., *Calixt*, *Wolf*, *Bengel*, *Zachar*., *Koppe*, *Flatt*, *Rück*., *Matthies*, *Harless*, *Hofm*. u. M. auf den Leib *Christi* gehen; durch die Aufopferung *Eines* Leibes seien die *Beiden* mit Gott versöhnt. Aber wie überflüssig wäre dann διὰ τοῦ σταυροῦ! *) Auch ist ja *Christus* das Subject, und wie könnte von *Christo* gesagt werden, er

*) *Hofm*. nach Tertull. c. Marc. 5, 17. zieht es zum folgenden ἀποκτ., wodurch aber der Nachdruck, welcher offenbar auf διὰ τοῦ σταυροῦ gerückt würde.

habe durch einen einzigen Leib die Beiden mit Gott versöhnt, oder, wie *Hofm.* den Sinn gegen die neutestamentl. Versöhnungslehre wendet, er habe einen einzigen Leib (*seinen* Leib nämlich) zu ihrer in der gleichen Gottesgemeinschaft sie zusammenschliessenden Einheit gemacht, da ja der Fall einer Mehrheit der Leiber von Seiten *Christi* gar nicht denkbar war? Diese durch die Beziehung auf τοὺς ἀμφοτέρους kaum entschuldbare Ungehörigkeit wäre nur dann nicht vorhanden, wenn Gott das Subject wäre, so dass P. sagte: *Gott* habe durch Hingabe *Eines* Leibes die *Beiden* mit sich (2. Kor. 5, 18.) versöhnt. Richtig haben daher *Ambr.*, *Oecum.*, *Phot.*, *Anselm.*, *Erasm.*, *Bucer*, *Calvin*, *Pisc.*, *Corn. a Lap.*, *Estius*, *Grot.*, *Mich.*, *Morus* u. M., auch *Meier*, *Holzh.*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette* in ἓν σῶμα das *unum corpus* gefunden, welches die zu einem εἷς καινὸς ἄνθρωπος vereinigten Juden und Heiden bilden. Christus hat die Beiden, *in Einem Körper* enthalten, d. h. Einen Körper ohne fernere Trennung ausmachend, mit Gott versöhnt, die beiden Theile der Menschheit *als ein Ganzes.* Wie höchst entsprechend ist diese Fassung dem ganzen Zusammenhange! S. bes. V. 15. 14. — ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ) Zu ἀποκτ. bemerkt *Grot.* richtig: „idem hic valet, quod modo λύσας, sed crucis facta mentione, aptior fuit translatio verbi ἀποκτείνας, quia crux mortem adfert.“ Die ἔχθρα aber (hier personificirt) ist nicht anders als V. 14. zu erklären, daher nicht das *Gesetz* (*Mich.*, *Koppe*, *Holzh.*), nicht das feindliche Verhältniss der Juden und Heiden *gegen Gott* (die Meisten, auch *Rück.*, *Meier*, *Harless*, *Hofm.*), sondern die Feindschaft Beider *unter einander.* Es kam nicht darauf an, das Wesen der Versöhnung überhaupt, als solcher, zu erklären, sondern nachzuweisen, wie Christus die Juden und Heiden, *zur Einheit verbunden*, mit Gott versöhnt habe, und dazu gehörte, zu sagen, dass er die bisher unter ihnen bestandene Feindschaft aufgehoben habe. Das *Partic. Aor.* sagt übrigens nicht etwas mit ἀποκαταλλ. Gleichzeitiges aus (*indem* er tödtete), sondern etwas *Vorgängiges* (*nachdem* er getödtet habe), so dass das Zeitverhältniss anders als bei ποιῶν εἰρήνην V. 15. gedacht ist. P. hat nämlich die Sache so gedacht: Christus hat durch seinen Kreuzestod die wechselseitige Feindschaft zwischen Juden und Heiden getilgt (s. z. V. 15.) und sodann mittelst dieses Todes Beide, welche nun auf diese Weise zu Einer Gesammtheit vereiniget waren, ἐν ἑνὶ σώματι mit Gott versöhnt. Reell sind diess freilich nur verschiedene Seiten der Wirkung des Kreuzestodes Christi, keine auseinander liegenden und auf einander fol-

genden Wirkungen, aber in der versinnlichenden Darstellung, in welcher hier P. die Sache nach ihren einzelnen Momenten zur Anschauung bringen will, erscheinen sie so. — ἐν αὐτῷ) d. i. am *Kreuze*. Die Beziehung auf σώματι (*Bengel, Seml., Hofm.* nach *Tertull.*) fällt durch die richtige Erklärung von ἐν ἑνὶ σώματι. Die Lesart ἐν ἑαυτῷ (F. G. 115. Codd. b. Hier. Ar. pol. Vulg. It. Syr. p. Ambr. Aug.) gäbe denselben Sinn wie jene Beziehung auf σώματι, ist aber Conformation nach V. 15.

V. 17. Nachdem Christus den Frieden gestiftet hat, ist er gekommen und hat ihn auch *verkündiget*, den Heiden und den Juden. Diese Verkündigung nämlich kann nicht als der Thatsache, durch welche der Friede gestiftet wurde, *vorgängig* betrachtet werden, so dass ἐλθών auf die *leibliche Ankunft Christi auf Erden* ginge (*Crys., Anselm., Estius, Holzh., Matthies, Harless*) und der Zusammenhang mit V. 14. wäre: „Christus ist Friede in *That* (V. 14.) und *Wort* (V. 17.), er *ist* es nicht blos, sondern er *verkündete* es selbst bei seiner Erscheinung auf Erden," *Harless*. Denn wenn V. 14. gesagt ist: αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, so ist, wie V. 14—16. zeigt, die Zeit *nach Christi Kreuzigung* gedacht, durch welche und seit welcher er unser Friede ist, so dass καὶ ἐλθὼν etc. nicht blos an αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν anknüpft und alles Dazwischenliegende ausser Betracht lässt, sondern dieses Dazwischenliegende vielmehr so wesentlich mit αὐτὸς γ. ἐ. ἡ εἰρ. ἡμ. zusammengehört, dass nun καὶ ἐλθὼν etc. kein πρότερον, sondern nur ein ὕστερον der Kreuzigung einführen kann, den *weitern* Verlauf der Sache anknüpfend. Mit Recht haben daher die Meisten in ἐλθών eine *der Kreuzigung Christi nachfolgende* Ankunft verstanden, wobei man entweder an Christi *Auferstehung* (*Bengel. Rück.*), oder an das Gekommensein Christi *in seinem Geiste* (*Olsh.*), oder an die *durch die Apostel* geschehene Predigt (so die Meisten) gedacht hat, bei welcher letztern Ansicht ἐλθών von Vielen, wie *Raphel, Grot., Wolf, Zachar., Koppe, Rosenm.* (vrgl. auch *Meier*) mit Unrecht als bedeutungslos betrachtet wird; es ist grade ein „insigne verbum," *Bengel*. Das Richtige (vrgl. V. 18.) hat *Olsh.* vrgl. *B. Crus.* u. *de Wette*, auch *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 338. In dem heiligen Geiste nämlich ist nicht blos nach Johannes (Joh. 14, 18. al.), sondern auch nach Paulus *Christus selbst* (sofern es *Christi* Geist ist) zu denen gekommen, welche den Geist empfangen haben, und wohnt und waltet in ihnen (Rom. 8, 9. 10. 2. Kor. 13, 5. Gal. 2, 20.), und die *Verkündigung* ist auf die Ansprache des Geistes (Rom. 8, 16.) und durch den Geist selbst (Rom. 15,

18. vrgl. 2. Kor. 13, 3.) geschehen. Der *Zeitpunkt*, welchen εὐηγγ. ausdrückt, ist die *Bekehrung* der Betreffenden, bei welcher sie den Geist empfingen (Gal. 3, 2. Eph. 1, 13.). Sonach konnte P., ohne geschichtswidrig zu schreiben, zuerst die Leser als ursprüngliche Heiden (ὑμῖν τοῖς μακράν) und dann die Juden nennen; denn als die Epheser Christen wurden, wurden längst schon nicht blos *Juden*, sondern Heiden *und* Juden bekehrt. Hätte er hingegen die wirkliche Ankunft Christi auf Erden gemeint und seine mündliche Predigt, so hätte die geschichtliche Nothwendigkeit vorgelegen, *zuerst* die Nahen und *dann* die Fernen zu nennen. — Uebrigens kann das concret und anschaulich darstellende ἐλθὼν εὐηγγ. um so weniger befremden, da die ganze Stelle ein feierliches, pathetisches Gepräge trägt. Vrgl. auch Act. 26, 23. — εἰρήνην) wird seit *Chrys.* gewöhnlich von dem Frieden *mit Gott* erklärt, während nur Manche, wie *Estius* u. *Koppe*, den *wechselseitigen* Frieden *mit* gemeint glauben, *Olsh.* aber richtig letztern *allein* versteht. Nur diess ist dem ganzen Zusammenhange (s. noch das unmittelbar vorherige ἀποκτ. τὴν ἔχθραν, u. vrgl. V. 19.) entsprechend, und hat auch V. 18. nicht gegen sich, sondern für sich (s. z. V. 18.). — ὑμῖν τοῖς μακράν und τοῖς ἐγγύς (Beides nach V. 12 f. zu erklären) hängt von εὐηγγελίσατο ab, was sich zunächst und am natürlichsten darbietet. *Harless* will Beides enge an εἰρήνην anschliessen, wozu ihn seine Erklärung von ἐλθὼν εὐηγγ. drängte, um den Ap. nichts Geschichtswidriges sagen zu lassen (Matth. 15, 24. vrgl. 10, 5 f. Joh. 10, 16. Matth. 21, 43. al.). Aber das Geschichtswidrige bliebe doch *). — Die *Wiederholung* von εἰρήνην (s. d. krit. Anm.) hat rhetorischen Nachdruck Xen. Anab. 3, 4, 45. 46. Rom. 3, 31. 8, 15. al. Es schliesst aber die Fassung von *Wieseler* p. 444. aus, dass auch τοῖς ἐγγ. Apposition zu ὑμῖν sei und speciell die Judenchristen in *Ephesus* meine.

V. 18. *Thatsächlicher Beweis* für das eben gesagte εὐηγγ. εἰρήνην ὑμῖν τ. μακρ. κ. εἰρ. τοῖς ἐγγ.: *da wir ja durch ihn*, durch keinen Andern und durch nichts Anderes als durch ihn, *die Hinzuführung haben, wir beide in Einem Geiste, zum*

*) Hätte P. ἐλθ. εὐηγγ. im Sinne von *Harless* verstanden, so müsste er jedenfalls εἰρ. τοῖς ἐγγὺς κ. εἰρ. ὑμῖν τοῖς μακράν geschrieben haben. *Harless* selbst hat paraphrasirt: „der Inhalt seiner Botschaft war ein Friede, der Allen, *Juden wie Heiden*, galt." Offenbar im unwillkürlichen Gefühle des geschichtlichen Verhältnisses, aber gegen die Worte, nach welchen *Harless* hätte umschreiben sollen: „der Allen, *Heiden wie Juden*, galt."

Vater. Dieses durch Christum hergestellte Verhältniss Beider zu Gott setzt die εἰρήνη als Beiden von ihm verkündiget voraus. Es ist also eine *probatio ab effectu*. *Andere*: ὅτι führe den *Inhalt* der Friedensbotschaft ein (*Baumg.*, *Koppe*, *Morus*, *Flatt*). Allein der Inhalt ist in dem contextmässigen εἰρήνην selbst völlig ausgedrückt, daher auch nicht mit *Rück.* zu sagen ist, das *Wesen* der εἰρήνη werde erklärt. Nach *Harless* wird die *Wahrheit jener Verkündigung* erwiesen aus der *Wirklichkeit des Besitzthums*. Aber so hätte ἔχομεν den Nachdruck, und P. müsste geschrieben haben: ὅτι ἔχομεν δι' αὐτοῦ etc. — τὴν προσαγωγήν) Nicht als *Thür* (Joh. 10, 7.) ist Christus gedacht (*Beza*, *Calvin*), was vom Contexte fern liegt, sondern als *Führer*, wobei an die morgenländische Sitte gedacht sein kann, zum Könige nur durch einen προσαγωγεύς zu gelangen (s. z. Rom. 5, 2.), nicht aber an *Opferprocessionen* nach Herod. 2, 58. (*Meier*). was eine unpassende Vergleichung wäre. Bevor Christus die Menschen mit Gott versöhnt hatte, war ihnen wegen des Zornes Gottes (V. 3. Rom. 5, 10.) die Gemeinschaft mit Gott versagt; Christus durch sein ἱλαστήριον entfernte dieses Hinderniss und ward so der προσαγωγεύς, durch dessen Vermittelung (δι' αὐτοῦ) wir nun fortwährend *die Hinzuführung* (Thuc. 1, 82. Polyb. 9, 41, 1. 12, 4, 10. Xen. Cyr. 7. 5, 45.) zu Gott haben. Der Sache nach ist das Haben der προσαγωγὴ zu Gott nicht verschieden von der εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν (Rom. 5, 1.) und von dem Kindschaftsverhältnisse der Versöhnten. Sie ist die Folge des versöhnenden Todes Jesu, das durch diesen Tod hergestellte Friedensverhältniss der Gläubigen zu Gott. Vrgl. 1. Petr. 3, 18. Uebrigens ist auch hier wie Rom. 5, 2. der Begriff *Hinzuführung*, welchen das Wort hat, nicht mit dem Begriffe *Zutritt* oder *Zugang* (noch *Rück.* u. *Harless*), als ob πρόσοδον stände, zu vertauschen. — ἐν ἑνὶ πνεύματι) denn der *heilige Geist* ist den Beiden das Eine und nämliche Lebenselement (vrgl. z. Rom. 8, 15.), ausserhalb dessen sie die προσαγωγή zu Gott nicht haben können. Die Beziehung auf den *menschlichen* Geist (ὁμοθυμαδόν, *Anselm.*, *Homberg*, *Zachar.*, *Koppe*, *Morus*, *Rosenm.*) hätte schon durch die Beachtung der göttlichen Trias an u. St. (δι' αὐτοῦ, ἐν ἑνὶ πνεύματι, πρὸς τὸν πατέρα) verwehrt werden sollen, vrgl. V. 22. — Beachte noch den Sinnunterschied des ἔχομεν (den fortdauernden Genuss der προσαγωγὴ πρὸς τ. πατέρα bezeichnend) von ἐσχήκαμεν Rom. 5, 2. (s. z. d. St.). Vrgl. 3, 12.

V. 19. Ἄρα οὖν) folgert aus V. 14—18., und die Folgerung ist ihrem Inhalte nach dasselbe, aber weiter ausge-

führt, was V. 13. gesagt war. — ξένοι) d. h. Solche, *die nicht mit zur Theokratie gehören*, sondern sich zu ihr verhalten wie *Fremde*, die einem andern Staate zugehörig sind, Gegensatz: συμπολῖται τῶν ἁγίων. Vrgl. V. 12. Dasselbe wird bezeichnet durch πάροικοι: *inquilini*, d. h. Solche, welche in einem Lande oder in einer Stadt sich aufhalten, ohne das Bürgerrecht zu haben (Act. 7, 6. 29. 1. Petr. 2, 11.). S. überh. *Wetst.* ad Luc. 24, 18. Gesen. u. תּוֹשָׁב. Es ist das Nämliche, was im Classischen μέτοικοι sind (*Wolf* prol. Dem. Lept. p. LXVI ff. *Valck.* An. ad Ammon. p. 110.), im Gegensatze des ἀστός (Plat. Pol. 8. p. 563. A. al.). Die Heiden sind im Gottesstaate nur *Inquilinen*, keine Bürger; sie haben keine πολιτεία darin. πάροικοι auf die Vorstellung eines *Hauswesens* zu beziehen (Hausangehörige, Familienglieder), ist nicht sprachlich zu begründen (auch nicht durch Lev. 22, 10.), und wird durch den Gegensatz οἰκεῖοι τ. θεοῦ nicht gefordert (gegen *Bengel*, *Koppe*, *Flatt*, *Meier*, *Harless*, *Olsh.*), da οἰκεῖοι τ. θεοῦ das vorherige συμπολ. τ. ἁγ. *steigert*, und beides *zusammen* den Gegensatz von ξένοι *und* πάροικοι bildet. Die Beziehung auf die *Proselyten* (*Anselm.*, *Whitby*, *Corn. a Lap.*, *Calixt.*, *Baumg.*) ist ganz contextwidrig (V. 11—13.). — ἀλλ' ἐστέ) nachdrückliche Wiederholung des Verbi nach ἀλλά. Vrgl. Rom. 8, 15. 1. Kor. 2, 7. Hebr. 12, 18 ff. — συμπολῖται) gehört der schlechtern Gräcität. Lucian Soloec. 5. Ael. V. H. 3, 44. Joseph. Antt. 19, 2, 2. S. *Lobeck* ad Phryn. p. 172. — τῶν ἁγίων) d. i. derer, welche das Volk Gottes ausmachen. Diess waren ehedem die Juden (V. 12.), an deren Stelle aber die *Christen* eingetreten sind. Die Epheser haben also dadurch, dass sie Christen wurden, die Mitbürgerschaft mit den Heiligen erlangt, welche Heilige damals die *Christen* waren, so dass τῶν ἁγίων weder die *Juden* (*Vorst.*, *Hammond*, *Bengel*, *Morus*), noch die *Patriarchen* (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.* u. M.) mitbegreift (*Theodoret.*: ἁγίους ἐνταῦθα οὐ μόνον τοὺς τῆς χάριτος, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐν νόμῳ καὶ τοὺς πρὸ νόμου λέγει), zu denen man sogar die *Engel* gesellt hat (*Calvin*, *Flatt*). — οἰκεῖοι τ. θεοῦ) *Hausgenossen Gottes*. Die Theokratie ist als eine in einem Hause wohnende Familie gedacht, von welcher Gott der οἰκοδεσπότης ist. 1. Tim. 3, 15. Hebr. 3, 2. 5. 6. 10, 21. 1. Petr. 4, 17. Vrgl. בֵּית יהוה Num. 12, 7. Hos. 8, 1. *Harless*: zum Hause Gottes gehörig *als die Bausteine des Hauses, in welchem Gott wohnt*. Aber so wird, und zwar gegen den Sinn von οἰκεῖος, dem *folgenden* Bilde *vorgegriffen*, und dem πάροικοι ein nicht entsprechender Gegensatz geliehen.

V. 20. Die Vorstellung *οἶκος θεοῦ* veranlasst den Apostel nach der lebhaften Beweglichkeit seiner Gedankenberührungen von dem Bilde einer häuslichen *Gemeinschaft* zu dem Bilde eines Haus*baues* überzugehen, und sonach zu *οἰκεῖοι τ. θεοῦ* eine weitere Ausführung zu geben, welche nun nicht mehr *jener*, sondern nur *dieser*, aber in *οἰκεῖοι τ. θεοῦ* nicht ausgedrückten, bildlichen Vorstellung angemessen ist. Vrgl. Kol. 2, 6. 7. — *ἐποικοδομηθέντες*) nämlich als ihr Christen wurdet. Das *Composit.* steht nicht für das *Simplex* (*Koppe*), sondern bezeichnet den *Auf*bau. Vrgl. 1. Kor. 3, 10. 12. 14. Kol. 2, 7. Xen. Hist. 6, 5, 12. al. *ἐπί mit Dativ* aber (vrgl. Xen. Anab. 3, 4, 11.) ist hier nicht durch das Partic. *Aor.* veranlasst (*Harless*), welches weder den Genit. (Hom. Il. χ, 225. Plat. Legg. 5. p. 736. E. al.), noch den Accus. verhindert hätte; sondern der *Accus.* (Rom. 15, 20.) ist nicht gesetzt, weil P. nicht das Verhältniss der Richtung gedacht hat, und rein zufällig ist es, dass nicht der *Genit.* der Ruhe, sondern der *Dativ* der Ruhe gesetzt ist (vrgl. 1, 10.). — *τῶν ἀποστ. κ. προφ.*) wird von *Chrys.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Estius*, *Morus* u. M., auch *Meier*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette* als Genit. *apposit.* genommen, aber irrig, da die Apostel und Propheten das Fundament nicht *sind*, sondern es *gelegt* haben (1. Kor. 3, 10.). *Das von den den Aposteln und Propheten gelegte Fundament* (richtig so die Meisten auch *Koppe*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*) ist das Evangelium von Christo, welches sie verkündiget und wodurch sie die Gemeinden gestiftet haben. 1. Kor. 3, 10. „Testimonium apost. et proph. substructum est fidei credentium omniun,“ *Beng.* — *προφητῶν*) haben *Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Hieron.*, *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Calov.*, *Estius*, *Baumg.*, *Mich.*, u. M., auch *Rück.* von den *alttestamentl.* Propheten verstanden. Aber dass nicht diese, sondern die *neutestamentlichen* (s. z. 1. Kor. 12, 10.) gemeint sind (*Pelag.*, *Pisc.*, *Grot.*, *Bengel*, *Zachar.*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Harless*, *Meier*, *Matthies*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette*), erhellt zwar nicht aus der Nichtwiederholung des Artikels, da die Apostel und Propheten als Eine Classe vorgestellt sein könnten (Xen. Anab. 2, 2, 5.: *οἱ στρατηγοὶ καὶ λοχαγοί*; vrgl. *Saupp.* ad Xen. Venat. 5, 24. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 373.), wohl aber 1) schon aus der Wortstellung, welche zumal aus der Feder eines Apostels am natürlichsten *τῶν προφητῶν κ. ἀποστόλων* gewesen wäre; 2) aus der Analogie von 3, 5. 4, 11., und 3) daraus, dass die fragliche Grundlegung der Natur der Sache nach nur die Predigt von dem *gekommenen* Christus sein kann, weil auf *diesem* Fundamente die Ge-

meindestiftung geschah, bei welcher Predigt aber die alten prophetischen Weissagungen nur als Mittel (Rom. 16, 26.) benutzt wurden. Vrgl. auch V. 21. *Harless* meint, die Apostel seien hier *zugleich* Propheten genannt *). So wäre zwar der Einwand *Rückert's* beseitiget, dass ja die Propheten selbst erst durch die Apostel zum Christenthume gekommen wären und selbst erst auf dem *θεμελίῳ τῶν ἀποστόλ.* gestanden hätten; aber a) aus der Nichtwiederholung des Artikels folgt keineswegs die Einheit der Personen (s. vorher), sondern nur die Einheit der Kategorie, unter welcher Beide gedacht sind; b) die Analogie von 4, 11, steht entgegen, so wie dass im ganzen N. T., wo Propheten erwähnt werden, nicht zugleich Apostol gemeint sind. Zwar mussten die Apostel nothwendig die Gabe der Prophetie haben, aber diess verstand sich von selbst, und immer heissen sie nur *Apostel,* während blos die mit der Prophetie Begabten, welche *nicht* zugleich Apostel waren, *Propheten* heissen. c) Es wäre durchaus kein pragmatischer Grund vorhanden, weshalb die Apostel hier noch speciell als Propheten bezeichnet sein sollten. Jener Einwand *Rückert's* aber schwindet gänzlich, wenn man die Propheten als die nächsten und vornehmsten *Mitarbeiter* bei der zunächst von den Aposteln geschehenen Grundlegung in's Auge fasst, in welcher Eigenschaft sie, obwohl selbst auf dem *θεμελίῳ* der Apostel stehend, doch hinwiederum mit Grundlegende waren. Je höher aber P. die Prophetie achtete (1. Kor. 14, 1.) und die Propheten auch anderwärts auf den nächsten Platz nach den Aposteln stellt (1. Kor. 12, 28 f.), desto mehr mit Recht konnte er die *Apostel und die Propheten* als die Grundlegenden der Gemeinde bezeichnen, und desto weniger sind wir befugt, hier mit *de Wette* die Spur eines *Apostelschülers* zu finden, welcher die Ergebnisse der apostolischen Arbeiten, so wie die Zeit der ursprünglichen Prophetie als abgeschlossen vor sich gehabt habe, oder gar mit dem Verf. der krit. Miscellen (in *Zeller's* Jahrb. 1844. p. 379.) u. *Baur* (p. 438.) die Spur des *Montanismus* mit dessen neuen Propheten als den Fortsetzern des Apostolats zu erkennen. — *ὄντος ἀκρογ. αὐτοῦ Ἰ. Χ.*) *quum lapis angularis sit ipse Jesus Christus.* Das von den Aposteln und Propheten gepredigte Evangel. ist das Fundament, die Grundlage, auf welcher die Epheser aufgebaut wurden, d. h. diess apostolische und prophetische Evang. wurde auch zu Ephesus geprediget, und die Leser dadurch bekehrt und zu einer Christengemeinde gemacht; *Eckstein* aber dieses Bauwerks ist *Christus selbst*, in so fern

*) So auch *Rück.* z. 3, 5. u. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 103.

nämlich Christus, der historische, lebendige Christus, auf welchen sich alles christliche Glauben und Leben bezieht, durch sich selbst das Dasein und Bestehen jedes christlichen Gemeinwesens so nothwendig bedingt, wie das Dasein und der Halt eines Gebäudes ohne den das ganze Bauwerk haltenden Eckstein nicht möglich ist (zu ἀκρογωνιαῖος sc. λίθος, welches bei Griechen nicht vorkommt, vrgl. LXX. Jes. 28, 16. Symm. Ps. 117, 22. 1. Petr. 2, 6.; zur Sache Matth. 21, 42.). Nur dem Bilde, nicht der Sache nach ist es verschieden, dass *hier* Christus als der *Eckstein*, und 1. Kor. 3, 11. als *Fundament* bezeichnet wird. Die Gleichheit der Sache liegt in τὸν κείμενον 1. Kor. l. l. S. z. d. St. In dem Bilde des *Ecksteins* (welcher „duos parietes ex diverso venientes conjungit et continet," *Estius*) haben Mehrere die *Vereinigung der Juden und Heiden* dargestellt gefunden (*Theodoret.*, *Menoch*, *Estius*, *Mich.*, *Holzh.*, *Bretschn.* u. M.). Dagegen aber ist πᾶσα οἰκοδ. V. 21., wornach für *jede* christliche Gemeinde, also auch für *blos* aus Judenchristen oder *blos* aus Heidenchristen bestehende, Christus der Eckstein ist. — αὐτοῦ) geht nicht auf τῷ θεμελίῳ (*Bengel*, *Cramer*, *Koppe*, *Holzh.*); denn nicht als des Fundamentes, sondern als des Gebäudes (V. 21.) Eckstein ist Christus gedacht. Es gehört zu Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der Artikel αὐτοῦ τοῦ Ἰ. Χ. *könnte* gesetzt sein; Christus wäre dann als bereits im Bewusstsein der Leser gegenwärtig gedacht (*er selbst*, *Christus*; s. *Fritzsche* ad Matth. p. 117.): aber er *muss* nicht gesetzt sein (gegen *Bengel*): sondern die Vorstellung ist: *Christus selbst* ist Eckstein (Il. ζ, 450. Xen. Anab. 2, 1, 5. Apol. 11. al., s. *Bornemann* ad Anab. 1, 7, 11. *Krüger* z. Thuc. 1, 27, 3.), so dass *Christus selbst* seinen Arbeitern, den Aposteln und Propheten, gegenüberstehet. — Ob übrigens τῷ θεμελίῳ *Mascul.* (s. z. 1. Kor. 3, 10.) oder *Neutr.* sei? Für Ersteres spricht, dass es bei P. 1. Kor. 3, 11. (auch 2. Tim. 2, 19.) entschieden *Mascul.* ist, an keiner Stelle aber entschieden *Neutr.* (Röm. 15, 20. 1. Tim. 6, 19.). Irrig *Harless*: das Neutr. werde vom Apostel nur metaphorisch gebraucht.

V. 21. Näherer Aufschluss über ὄντος ἀκρογ. αὐτοῦ Ἰ. Χ.: *in welchem jede Gemeinde, in welchem auch die eurige* (V. 22.) *zu ihrer heiligen Bestimmung organisch sich entwickelt* *). — ἐν ᾧ) heisst weder *durch welchen* (*Castal.*, *Vatabl.*, *Menoch*, *Morus* u. M., auch *Flatt*), noch *über welchem* (*Estius*, *Koppe* u. M.), sondern: *in welchem*, so dass Christus

*) Beachte die Anschauung Pauli von der Kirche im Ganzen und im Einzelnen als *Organismus*. Vrgl. *Thiersch* d. Kirche im apost. Zeitalt. p. 154. 162.

(denn weder auf ἀκρογ. geht ᾧ, wie *Castal.*, *Estius*, *Koppe*, noch auf τῷ θεμελίῳ, wie *Holzh.* will, sondern auf das nächste und nachdrückliche αὐτοῦ Ἰησοῦ X.) als dasjenige erscheint, *worin* die Zusammenfugung des Gebäudes den gemeinsamen Haltpunkt hat (vrgl. 1, 10.). — πᾶσα οἰκοδομή) nicht: das *ganze* Bauwerk (*Oecum.*, *Harless*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette*), was sprachwidrig wäre, und durchaus die (desshalb auch von *Matthies* u. *Winer* p. 101. vorgezogene) Lesart πᾶσα ἡ οἰκοδ. erfordern würde, sondern: *jedes Bauwerk.* Auch ist jene sprachwidrige Fassung keineswegs logisch nothwendig, da P. nicht von der Vorstellung der *ganzen* Christenheit zur Gemeinde der Leser (V. 22.) fortschreiten *musste*, sondern eben so gut von der Vorstellung „*jede* Gemeinde“ zu der Vorstellung „*auch ihr*“ (V. 22.) übergehen, und so das Besondere dem Allgemeinen unterordnen konnte. Der Einwand, es gebe nur *Eine* οἰκοδομή (*de Wette*), ist grundlos, da eben so füglich die ganze Christenheit, wie *jede Gemeinde* für sich als Tempelbau, vorgestellt werden konnte. Letztere Vorstellung ist hier, wo die erstere sprachlich *unmöglich* ist. Falsch aber *Chrys.*: mit πᾶσα οἰκοδ. sei jeder *Theil* des Gebäudes (Mauer, Dach u. s. w.) gemeint, da οἰκοδομή den *Inbegriff* der einzelnen Bautheile, das *Gebäude*, bezeichnet, und da nicht eine Mauer, ein Dach u. s. w., sondern eben nur der Gesammtbau zu einem Tempel wachsen kann. — συναρμολ.) *zusammengefugt werdend*; denn das Partic. *Praes.* stellt das Gebäude als noch *im Gebautwerden* begriffen dar, wie denn jede Gemeinde in der fortschreitenden Entwickelung ihrer christlichen Lebensverfassung bis zur Parusie ist (vrgl. z. 1. Kor. 3, 15.). Das Partic. hängt zusammen mit ἐν ᾧ: jedes Gebäu, während seine Zusammenfügung, d. i. die harmonische Verbindung seiner Theile zu dem entsprechenden Ganzen, in Christo geschieht, wächst u. s. w. Das Compos. συναρμολογεῖν (bei den Classikern συναρμόζειν) findet sich nur hier und 4, 16., ἁρμολογεῖν aber b. Philipp. Thess. 78. — αὔξει) Ueber diese im N. T. nur hier und Kol. 2, 19. gelesene aber ächt classische Praesensform s. *Matthiae* p. 541. — εἰς ναὸν ἅγιον) Endresultat dieses Wachsthums. Es ist aber nicht zu übersetzen: zu *einem* heiligen Tempel: denn die Vorstellung *mehrerer* Tempel war dem Ap. nach seiner jüdischen Volksthümlichkeit fremd (s. z. 1. Kor. 3, 16.), sondern: *zum* heiligen Tempel; die Idee des *Einen* Tempels zu realisiren, das ist das Ziel, welchem *jede* Gemeinde, während in Christo ihre organische Lebensentwickelung ihren Halt hat, entgegenwächst. — ἐν κυρίῳ) Da-

mit ist nicht *Gott* gemeint, wie *Mich.*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Holzh.* u. M. wollen, sondern *Christus* (s. d. folgende ἐν ᾧ). Verbunden wird es von den Meisten mit ἅγιον, wobei es aber nicht mit *Beza*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt* für den Dativ zu nehmen, sondern (so auch *de Wette*) von der *in Christo beruhenden* ἁγιότης des Tempels zu erklären wäre. Allein die Heiligkeit des Tempels liegt in dem Wohnen Gottes in demselben (s. V. 22.); sie *wird* also nicht erst in Christo, sondern sie *ist vorhanden*, aber die *Gemeinde* wird in Christo, was der heilige Tempel *ist*, indem sich an ihr die Idee des heiligen Tempels verwirklichet. Richtig haben daher *Andere* mit αὔξει verbunden, ohne dass jedoch mit *Grot.*, *Wolf* u. M. ἐν *per* zu übersetzen ist. Bei jedem Bau, welcher in Christo zusammengefugt wird, geht auch *in Christo* (als in welchem diese Weiterentwickelung beruht) das Wachsen zum heiligen Tempel vor sich.

V. 22. Ἐν ᾧ) geht auf ἐν κυρίῳ, und ist ganz wie ἐν ᾧ V. 21. zu erklären. Die Beziehung auf ναόν (*Calixt.*, *Rosenm.*, *Matthies*) erscheint wegen des unmittelbar vorangehenden ἐν κυρίῳ als willkürlich, und nach der richtigen Fassung von πᾶσα οἰκοδ., so wie in Beachtung des folgenden εἰς κατοικητήριον etc. als unmöglich. — συνοικοδομεῖσθε) ist nicht *Imperat.* (*Calvin*, *Meier*), wogegen V. 19. 20. entscheidet, wornach P. sagt, nicht was die Leser *sein sollen*, sondern was sie *sind*, daher er auch V. 22. in gleichmässiger *Relativ*structur das Verhältniss der Leser an das bei *jeder* Gemeinde stattfindende Verhältniss (V. 21.) anknüpft. Es ist *Indicat.* Das *Compos.* aber kann entweder heissen: ihr werdet *mit* gebaut (vrgl. 3. Esdr. 5, 68.: συνοικοδομήσωμεν ὑμῖν), so dass die Gemeinde der Leser in die nämliche Kategorie mit den andern Gemeinden gestellt würde (so wird es *gewöhnlich* gefasst), oder: ihr werdet *zusammengebaut*, so dass σύν auf die Zusammensetzung der einzelnen Bautheile sich bezieht (vrgl. Philo de praem. et poen. p. 928. E.: οἰκίαν εὖ συνῳκοδομημένην κ. συνηρμοσμένην, vrgl. Thuc. 1, 93, 3. Dio Cass. 39, 61.). Letzteres ziehe ich vor, weil der Parallelismus von V. 21. u. 22. verschiedene Fassungen der beiden Composita συναρμολογ. u. συνοικοδ. als willkürlich erscheinen lässt. — εἰς κατοικητήριον τ. θεοῦ) *zur Wohnung Gottes*, ganz das Nämliche, nur mit Abwechselung im Ausdrucke, was vorher εἰς ναὸν ἅγιον war (vrgl. Matth. 23, 21.), und zu συνοικοδ. gehörig. Die Annahme von *Griesb.* u. *Knapp*: ἐν ᾧ κ. ὑμ. συνοικοδ. sei Einschaltung, und εἰς κατοικ. etc. gehöre noch zu αὔξει; ferner die Auskunft von *Koppe* u. *Rück.*: εἰς κατοικ. τοῦ θεοῦ heisse: „*damit eine Wohnung*

Gottes entstehe;" endlich die Behauptung von *Harless:* κατοικ. τ. θεοῦ sei nicht identisch mit dem ναὸς ἅγιος, sondern die *einzelnen* Christen würden so genannt, weil Gott in ihnen wohne, und das *Ganze* bilde einen ναὸς ἅγιος, — sind nur verschiedene nothgedrungene Folgen der sprachwidrigen Erklärung des obigen πᾶσα οἰκοδομή vom *ganzen* Baue. — ἐν πνεύματι) wird von den Meisten *adjectivisch* gewendet: „ein *geistiger* Tempel im Gegensatz gegen den steinernen der Juden," *Rück.* Wie willkürlich überhaupt an sich! wie willkürlich insonders, ἐν πνεύματι nicht auf den *heiligen* Geist zu beziehen, da es bekanntlich den Artikel gar nicht bedarf (man beachte auch hier die göttliche Trias, wie V. 18.), und da der Context von einem Gegensatze gegen den steinernen Tempel gar nichts enthält. *Harless* (vrgl. *Meier* u. *Matthies*): „eine Wohnung, *welche ist in dem Einwohnen des Geistes,"* und diess soll heissen: *„indem der Geist in ihnen wohnt, sind sie eine Wohnung Gottes und Christi."* Allein abgesehen davon, dass von diesem *„und Christi"* gänzlich nichts dasteht, so würde ja auf diese Weise ἐν πνεύματι, welches dem Wortsinne nach nur das *Continens* sein könnte, zum *Contentum* gemacht! Davon hätten selbst die an sich unpassenden (weil sie Abstracta sind) Analoga, welche *Harless* benutzt, χαρὰ ἐν πνεύματι, ἀγάπη ἐν πν., abhalten sollen. Das Richtige ist die Verbindung nicht blos mit κατοικ. τ. θεοῦ, sondern mit συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικ. τ. θεοῦ, und ἐν ist *instrumental.* Ihr werdet zur Wohnung Gottes zusammengebaut *vermöge des heiligen Geistes,* in so fern nämlich dieser in eurer Gemeinde wohnt (s. z. 1. Kor. 3, 16. 2. Kor. 6, 16 f., vrgl. Jak. 4, 5.), und dadurch das Verhältniss, der Tempel Gottes zu sein, hergestellt wird, welches Verhältniss ohne dieses Einwohnen des Geistes nicht statt fände und nicht möglich wäre. Denn der Geist Gottes verhält sich zum idealen Tempel wie die *Schechina* zum wirklichen Tempel, und ist die *Conditio sine qua non* desselben. Die Einwürfe von *Harless* gegen die instrumentale Fassung von ἐν gelten nicht; denn a) dass ἐν πνεύματι erst *zuletzt* gesetzt wurde, brachte nicht nur der Parallelismus mit V. 21. sehr natürlich mit sich, da in V. 21. ein dem ἐν πν. entsprechendes Moment nicht enthalten ist, und mithin dieses neue Moment am natürlichsten *zuletzt* hinzutritt, sondern die Stellung am Schlusse giebt auch dem ἐν πνεύμ. einen sonderlichen Nachdruck (*Kühner,* II. p. 625.), vrgl. auch 3, 5.; und b) dass πνεῦμα als das objective Medium den Artikel haben müsse, ist unrichtig, da πνεῦμα mit und ohne Artikel (nach der Natur eines Nom. propr.) der objective heilige Geist ist.

KAP. III.

V. 3. *ἐγνωρίσθη*) *Elz.*, *Matth.*: *ἐγνώρισε*, gegen entscheidende Zeugen. Näher bestimmendes Glossem. — V. 5. Vor *ἑτέραις* hat *Elz.*, ebenfalls gegen entscheidende Zeugen, *ἐν*, welches wegen des doppelten Dativs zugefügt wurde. — V. 6. *αὐτοῦ*) ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* auf überwiegende Zeugen zu tilgen. — V. 7. *ἐγενόμην*) *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.*: *ἐγενήθην*, nach A. B. D.* F. G. Bei dieser überwiegenden Bezeugung um so mehr vorzuziehen, je leichter die gangbarere Form sich unwillkürlich einschlich — *τὴν δοθεῖσαν*) *Lachm.* u. *Rück.*: *τῆς δοθείσης*, was auch *Griesb.* billigte. Zwar bezeugt durch A. B. C. D.* F. G. Minusk. Copt. Vulg. It. Patr. lat.; aber wie nahe lag dem mechanischen Schreiber der Genit. nach V. 2.! — V. 8. *ἐν τοῖς*) Blos *τοῖς* haben A. B. C. Minusk. Copt. So *Lachm.* u. *Rück.* Stark genug bezeugt, zumal da die Sachparallele Gal. 1, 16. *ἐν* als Zusatz darbot. — Das Neutr. *τὸ πλοῦτος* ist auch hier u. V. 16. überwiegend beglaubiget. — V. 9. *πάντας*) verdächtiget von *Beza*, eingeklammert von *Lachm.* Allein es fehlt nur bei A. 67**, in einem Cod. b. *Beza* u. in Cyr. Hil. Hier. Aug. Die Weglassung jedenfalls zu schwach bezeugt, kann zufällig, aber auch nach *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* absichtlich sein. — *οἰκονομία*) *Elz.*: *κοινωνία*, gegen entscheidende Zeugen. Interpretament. — Nach *κτίσαντι* hat *Elz.* *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, welches zwar von *Rinck.* (Lucubr. crit. p. 181.) vertheidiget (*Marcion* habe es getilgt), aber durch die entscheidenden Gegenzeugen als exegetisch dogmatischer Zusatz verurtheilt ist. — V. 12. *τὴν παῤῥησίαν κ. τὴν προςαγωγήν*) Das zweite *τήν* fehlt bei A. B. 17. 80. *Lachm.*, *Rück.* Aber die Entbehrlichkeit bewirkte die Weglassung. F. G. haben *τὴν προςαγωγὴν εἰς τὴν παῤῥησίαν*, eine durch das absolute *τὴν προςαγ.* erzeugte Aenderung. — V. 14. *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χ.*) fehlt bei A. B. C. 17. 67.** Copt. Aeth. Erp. Vulg. ms. u. bedeutenden Vätern. Getilgt von *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.*, *Harless.* Naheliegender Zusatz zu *πατέρα.* — V. 16. *δῴη*) A. B. C. F. G. 37. 39. 116. Method. Bas. Cyr.: *δῷ.* So *Lachm.* u. *Rück.* Bei dieser bedeutenden Beglaubigung ist hier *δῷ* um so mehr vorzuziehen, da *δῴη* den Abschreibern aus 1, 17. sich darbot. — V. 18. *βάθος κ. ὕψος*) *Lachm.*: *ὕψος κ. βάθος*, nach erheblichen, doch nicht entscheidenden Zeugen. Aber die Gedankenfolge „*Höhe und Tiefe*" war geläufiger. Vrgl. Rom. 8, 39. — V. 21. *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) *ἐν τ. ἐκκλ. καὶ ἐν Χ. Ἰ.* haben A. B. C. 73. 80. 213. Copt. Arm. Slav. ms. Vulg. Damasc. Hier. Pel. (so *Lachm.* u. *Rück.*) *ἐν Χ. Ἰ. καὶ τῇ ἐκκλ.* haben D.* F. G. It. Victorin. Ambrosiast. *Blos ἐν Χ. Ἰ. ohne ἐν τῇ ἐκκλ.* haben nur 46. u. Oros., welche Zeugen viel zu schwach sind, um zur Verdächtigung von *ἐν τῇ ἐκκλ.* zu berech-

tigen (gegen *Koppe* u. *Rück.*), dagegen sie auf die Entstehung der Varianten führen. Das ausgefallene ἐν τῇ ἐκκλ. nämlich wurde theils richtig *vor*, theils (rangmässig) *hinter* ἐν Χ. Ἰ. wiederhergestellt, und dabei καὶ zur Verbindung eingeschoben. Bei der zweiten Art der Wiederherstellung unterblieb die Wiederholung des ἐν, weil sie entbehrlich war, dagegen sie bei der ersten Art des Verfahrens wegen des sollennen ἐν Χριστῷ nicht entbehrt werden konnte.

Inhalt: Deshalb bin ich Paulus der Gebundene Gottes um euret, der Heiden willen (V. 1.). Erguss über das Wesen seines heidenapostolischen Amtes (V. 2—12.), welcher mit der Bitte an die Leser schliesst, nicht muthlos zu werden bei den Leiden, welche er für sie erdulde (V. 13.). Deshalb flehe er zu Gott, dass sie in ihrem Innern gestärkt werden möchten im christlichen Wesen, um die Liebe Christi zu erkennen und dadurch mit allen göttlichen Gnadengaben erfüllt zu werden (V. 14—19.). Doxologie V. 20. 21.

V. 1. *Deshalb*, nämlich damit ihr gebauet werdet zur Wohnung Gottes vermöge des Geistes (2, 22.), — *zu diesem Behufe*, dass euere christliche Entwickelung zu jenem Ziele fortschreite, *bin ich Paulus der Gefesselte Christi Jesu um euret, der Heiden willen.* Die Lage des um seines heidenapostolischen Wirkens willen*) gefesselten Paulus konnte nur von wohlthätigem Einfluss auf die christliche Lebensentwickelung seiner Gemeinden sein, so erbaulich und erhebend für sie (vrgl. V. 13.), wie es ihnen zum Aergerniss hätte gereichen müssen, wenn er sich seinen Verfolgungen entzogen hätte (Gal. 6, 12. 2. Kor. 11, 23 fl.). (Daher das mit Nachdruck vorangestellte τούτου χάριν. — ἐγὼ Παῦλος) im Bewusstsein seiner persönlichen Auctorität (vrgl. 2. Kor. 10, 1. Gal. 5, 2. 1. Thess. 2, 18. Kol. 1, 23. Philem. 9.), welches die Banden nicht schwächen, sondern nur heben konnten (2. Kor. 11, 23 ff.). — ὁ δέσμιος τοῦ Ἰ. Χ.) Der *Artikel* bezeichnet den Gebundenen Christi κατ᾽ ἐξοχήν, wie gerade Paulus nach seinem besondern Verhältnisse zu Christo (Gal. 1, 1. 6, 17.) sich selbst und Anderen erscheinen musste. Der *Genit.* drückt den Urheber des Gebundenseins aus. Vrgl. 2. Tim. 1, 8. Philem. 9. S. *Winer* p. 170. Paulus betrachtet sich, der Idee der völligen Abhängigkeit

---

*) „Quia gentes Judaeis adaequabat, incidit in suorum popularium odium," *Drusius.* Vrgl. *Grot.*, *Calov.*

von Christo gemäss (als δοῦλος Χριστοῦ), als den, *welchen Christus in Fesseln gelegt hat.* — Was die *Struktur* betrifft, so wird mit Recht von Vielen nach ὁ δέσμιος τοῦ Χ.'Ι. das blose εἰμί supplirt (*Syr.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Cajet.*, *Beza*, *Elsn.*, *Calov.*, *Wolf*, *Michael.* Paraphr., *Morus*, *Koppe*, *Rosenm.* u. M.), so dass ὁ δέσμιος τ. Χ. 'Ι. *Prädicat* ist, wobei man den Artikel theils vernachlässiget, theils richtig beachtet hat (s. bes. *Beza*), dass sich P. als den Gefesselten Christi κατ' ἐξοχήν bezeichnet. Er ist es aber *um der Heiden willen*; und dieser Gedanke veranlasst ihn, dann im Folgenden über seinen heidenapostolischen Beruf sich des Weitern auszulassen, wobei er auf das Moment seiner Gefangenschaft nur V. 13. kurz zurückkommt, nachdem er durch die ausführliche Darstellung dessen, wozu ihn jenes ὑπὲρ τῶν ἐθνῶν angeregt hatte, davon abgelenkt war. Freie briefliche Gedankenbewegung. Ergänzungen wie *legatione fungor* (*Ambrosiast.*, *Castal.*, *Calvin*, *Vatabl.*) oder *hoc scribo* (*Camerar.*) u. dergl. *), liegen nicht im Contexte und sind deshalb falsch. *Andere* haben die Rede als *abgebrochen* betrachtet, und die Wiederaufnahme entweder V. 8. (*Oecum.*, *Grot.*), oder V. 13. (*Zanchius*, *Cramer*, *Holzh.*), oder V. 14. (*Theodoret.*, *Luther*, *Pisc.*, *Calixt.*, *Corn. a Lap.*, *Estius*, *Homberg*, *Schöttg.*, *Bengel*, *Baumg.* u. M., auch *Flatt*, *Lachm.*, *Rück.*, *Winer*, *Meier*, *Matthies*, *Harless*, *Olsh.*, *Bisp.*; *de Wette*, diese Construction als „schwerlich paulinisch" bezeichnend), oder erst 4, 1. (*Er. Schmid*, *Hammond*, *Michael.* Anm. zur Uebers.) gefunden. Aber alle diese Annahmen sind, da nach obiger Erklärung V. 1. für sich leicht und sprachrichtig einen vollständigen und passenden Sinn ergiebt, unnöthige Verwickelungen der Rede. *B. Crus.* hält die Rede für *ganz abgebrochen* im Zudrange der Gedanken, so dass sie im Folgenden *gar nicht* wieder aufgenommen sei. — Nach V. 1. ist nur ein Komma zu setzen.

V. 2. Bestätigung des eben gesagten ὑπὲρ ὑμ. τῶν ἐθνῶν durch die Erinnerung an das, was die Leser von seinem Berufe vernommen haben. „*Für euch die Heiden*" sage ich *in der Voraussetzung, dass* u. s. w. Diese Voraussetzung drückt er durch εἴγε aus, d. i. *tum certe si* (*Klotz* ad Devar. p. 308.), wobei im *Zusammenhange* (denn von *seiner* Gemeinde *konnte* er nichts Anderes voraussetzen), nicht im Worte selbst, liegt, dass er diess *mit Recht* annehme. Er

) Schon bei alten Zeugen finden sich ergänzende Zusätze im Texte: πρεσβεύω bei D. E. 10., was *Calvin* befolgt; *postulo* bei Clar., Germ.; κεκαύχημαι bei 71. 219. al.

hätte auch *εἴπερ*, *wenn überhaupt*, *wenn anders*, oder *εἴπερ γε*, *wenn anders nämlich* (Xen. Mem. 1, 4. 4. Anab. 1, 7, 9., oft bei Tragikern), schreiben *können*, hat aber die Voraussetzung in der Form *wenigstens wenn*, *wenn nämlich*, gedacht und so bezeichnet. Vrgl. z. Gal. 3, 4. u. 2. Kor. 5, 3.; überall, wo *εἴγε* steht und die Annahme eine *gewisse* ist, ist Letzteres aus dem *Zusammenhange* zu entnehmen. *Von wem* die Leser das Betreffende gehört haben, sagte ihnen ihr eigenes Bewusstsein, nämlich *von Paulus selbst* und andern paulinischen Lehrern, so dass *εἴγε ἠκούσατε* etc. eine Erinnerung *an seine Predigt unter ihnen* ist. Mit Unrecht wird daher u. St. als der Ueberschrift *πρὸς Ἐφεσίους* widersprechend und auf solche Leser, welchen P. nicht persönlich bekannt war, hinweisend angesehen, während *Andere*, wie *Grot.* (so auch *Rinck* Sendschr. der Korinth. p. 56., welcher aber das Richtige in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 954. hat), dem einfachen *ἀκούειν* ohne allen Grund im Contexte den Sinn *bene intelligere* unterschoben, *Calvin* hingegen zu der ganz unnatürlichen Annahme griff: „Credibile est, quum ageret Ephesi, *eum tacuisse de his rebus*," *Böttger* aber (Beitr. 3. p. 46 ff.) auf das *Vorlesen-Hören* dieses *Briefs* bezieht, wogegen schon das folgende *ἀναγινώσκοντες* entscheidet. Sehr richtig schon *Estius*, *εἴγε* sei nicht „*dubitantis*, *sed potius affirmantis*; neque enim ignorare quod hic dicitur poterant Ephesii, *quibus P. ipse evang. plusquam biennio* praedicaverat"*). P. hätte sich assertorisch ausdrücken können (*ἠκούσατε γάρ*, oder *ἐπεὶ ἠκούσατε*), aber der hypothetische Ausdruck ist eine feinere und anregendere Erinnerung an seine Predigt unter ihnen (wie auch die Attiker statt *ἐπεί γε* fein das hypothetische *εἴγε* setzen, s. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 5, 1.), ohne jedoch eine *obliquam reprehensionem* (*Vitringa*, vrgl. *Holzh.*) zu enthalten, wovon der Context nichts darbietet. — *τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος* etc.) *die Veranstaltung* (s. z. 1, 10.), *welche in Betreff der mir in Bezug auf euch gegebenen Gnade Gottes getroffen worden* (*τῆς χάρ.* ist Genit. *obj.*). Die Nähererklärung giebt dann *ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν* etc. Die *χάρις* aber ist hier contextmässig (*τῆς*

---

*) *De Wette* spricht ab: vom Ap. selbst hätten die Leser, wenn er seinen apost. Beruf unter ihnen ausübte, nicht erst zu vernehmen gebraucht, dass er ihn empfangen. Dabei ist nicht beachtet, dass das Object des *ἠκούσατε* nicht der Empfang des apostol. Berufs überhaupt, sondern die *Art und Weise* dieses Empfangs (nämlich *κατὰ ἀποκάλυψιν* V. 3.) ist. Diese *Modalität*, wie er ihr Apostel geworden, hat er ihnen, als er bei ihnen war mitgetheilt, und *daran* erinnert er sie jetzt.

δοθ. μοι εἰς ὑμᾶς) die in dem *apostolischen Amte* bestehende Gnadengabe. Haben *Andere*, wie *Pelag.*, *Anselm.*, *Erasm.*, *Grot.*, *Michael.*, *Rosenm.* u. M. οἰκον. τ. χάρ. *das Verwaltungsamt der evangelischen Gnade* erklärt, so ist dagegen, dass nachher nicht τῆς δοθείσης, sondern τὴν δοθεῖσαν stehen müsste. Diesen Fehler vermeidet *Wieseler* p. 446 f., indem er fasst: das Amt, zu welchem ich durch die mir für euch verliehene Gnade befähigt worden bin. Diess Amt hätten die Leser *gehört*, indem sie Pauli *Predigt* gehört. Allein wie lässt sich der Ausdruck „das *Amt* hören", für: „die amtliche *Predigt* hören", rechtfertigen? Die Worte würden blos besagen: wenn ihr von dem Amte vernommen habet u. s. w. Gal. 1, 13. Kol. 1, 4. Philem. 5. al.

V. 3. In dieser Näherangabe der V. 2. gemeinten οἰκονομία hat κατὰ ἀποκάλυψιν den Nachdruck: *offenbarungsweise*, die *Art und Weise* der Bekanntmachung ausdrückend, nach bekanntem adverbialen Gebrauch (*Bernhardy* p. 241.). Der Sache nach nicht verschieden ist δι' ἀποκαλύψεως Gal. 1, 12. Nach der Bekehrungsgeschichte Act. 26. (nicht nach Act. 9. u. 22.) ist hier nicht blos an die dem Ereignisse bei Damaskus nachgefolgten Enthüllungen (wie Gal. 1, 12.), sondern auch an die mit diesem Ereignisse selbst verbundene Offenbarung zu denken; denn der Inhalt des Geoffenbarten ist hier die Beseligung der *Heiden*, und damit vrgl. Act. 26, 17. 18. auch Gal. 1, 16., daher aus κατὰ ἀποκάλ. nicht auf eine nachapostolische Abfassungszeit zu schliessen ist (krit. Misc. l. l. p. 390.). — ἐγνωρίσθη) nämlich von *Gott*; vrgl. V. 2. 5. — τὸ μυστήριον) s. z. 1, 9.; es geht aber hier nicht auf den Erlösungsrathschluss überhaupt, sondern auf den Einschluss der *Heiden* in denselben. Erst V. 6. kommt P. dazu, diesen hier gemeinten besondern Inhalt auszusprechen. — καθὼς *bis Ende V. 4.* ist nicht zu parenthesiren, da ὅ V. 5. an das unmittelbar vorherige ἐν τῷ μυστ. τ. Χ. sich anschliesst. — καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ) *wie ich vorher mit Wenigem geschrieben habe*, bezieht sich nicht auf κατὰ ἀποκάλυψιν, sondern auf ἐγνωρ. μοι τὸ μυστήρ., wie V. 4. beweist, wo P. das Vorhergeschriebene als Beleg seiner *Kenntniss* des Geheimnisses, aber nicht als Beleg der *Offenbarung*, durch welche er zu dieser Kenntniss gelangt sei, bezeichnet. Grundlos und auch dem nachherigen Praes. ἀναγινώσκοντες zuwider haben *Calvin*, *Hunnius* u. M. (was schon *Theodoret.* verwarf) προέγρ. auf einen *verloren gegangenen* Brief bezogen, wozu man auch die Stelle b. Ignat. ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ (s. Einl. §. 1.) benutzt hat. S. *Fabric.* Cod. Apocr. I. p. 916. Es geht (nicht auf 1, 9. 10, wie Viele

wollen, sondern) wie der hier gemeinte specielle Inhalt des μυστηρίου (V. 6.) beweist, auf den zuletzt behandelten Abschnitt von der Hinzugelangung der Heiden zur Messianischen Heilsanstalt 2, 11—22. Vrgl. schon *Oecum.* — ἐν ὀλίγῳ) διὰ βραχέων *Chrys.* ἐν ist *instrumental**). S. Act. 26, 28. Vrgl. das classische δι' ὀλίγων, Plat. Phil. p. 31. D. Legg. 6. p. 778. C. Dasselbe: συντόμως Act. 24, 4., *kurzgefasst.* Gut *Wetst.*: „pauca tantum attigi, cum multa dici possent." Nach *Theodoret.* haben es *Beza* (schwankend), *Calvin, Grot., Estius, Er. Schmid, Koppe* u. M. als Näherbestimmung des πρό gefasst: *paulo ante.* Aber im *zeitlichen* Sinne heisst ἐν ὀλίγῳ nichts Anderes als *in kurzer Zeit* (s. z. Act. 26, 28.; vrgl. Plat. Apol. p. 22. B. Pind. Pyth. 8, 131.: ἐν δ' ὀλίγῳ βροτῶν τὸ τερπνὸν αὔξεται), was hier nicht passt; es müsste πρὸ ὀλίγου gesagt sein (Act. 5, 36. 21, 38. 2. Kor. 12, 2. al. Plat. Symp. p. 147. E. al.). Vrgl. ὀλίγον τι πρότερον, Herod. 4, 81.

V. 4. *Wornach ihr, während ihr es leset, inne zu werden vermöget* u. s. w.**). — πρὸς ὅ geht auf das, was P. προέγραψε, und πρὸς bezeichnet den *Maassstab der Beurtheilung.* S. *Bernhardy* p. 265. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 652. Der Schluss: οὐκ ἔγραψεν ὅσα ἐχρῆν, ἀλλ' ὅσα ἐχώρουν νοεῖν (*Oecum.*, vrgl. *Chrys.*; *Bengel* vergleicht: *ex ungue leonem*), findet in dem, *was* P. vorher geschrieben hat, gänzlich keine Rechtfertigung. — ἀναγινώσκ.) nicht *attendentes* (*Calvin*), sondern, wie immer im N. T., *legentes.*—τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τ. X.) *gehört zusammen*, und vor ἐν brauchte der Artikel *nicht* wiederholt zu werden, weil συνιέναι ἐν (*Verständniss haben in einer Sache*) ein sehr gangbarer Ausdruck war (2. Chron. 34, 12. Jos. 1, 7. Dan. 1, 17. al.). Vrgl. 3. Esr. 1, 33.: τῆς συνέσεως αὐτοῦ ἐν τῷ νόμῳ κυρίου. Der Genit. τοῦ Χριστοῦ (vrgl. Kol. 4, 3.) wird *gewöhnlich* als Genit. *objecti* gefasst: *das auf Christum sich beziehende* Geheimniss. Aber P. selbst giebt Kol. 1, 27. die authentische

*) Doch kann es auch *räumlich* gedacht sein, wie Thuc. 4, 26, 2. 96, 2. (s. *Krüger*): *in kleinem Raum*, in einer kurzbemessenen Stelle.

**) *Wiggers* in d. Stud. u. Krit. 1841. p. 433. betrachtet als Subject nicht die Epheser als solche, sondern als Repräsentanten der Heidenwelt: „*ihr Heiden.*" Willkürlich eingetragen, und ganz entbehrlich. Wohl musste den Lesern die σύνεσις Pauli ἐν τῷ μυστηρίῳ τ. X. aus ihrer persönlichen Verbindung mit ihm völlig unzweifelhaft sein, aber dadurch wird seine Berufung auf das, was er eben geschrieben, nicht ungehörig, sondern nur desto stärker und wirksamer. Es liegt eine gewisse μείωσις in dieser Bezugnahme auf das eben Geschriebene.

Erklärung, wornach er *das in Christo enthaltene* μυστήριον meint. Christus selbst ist das *Concretum* des göttlichen Geheimnisses. — Die Bestreiter der Aechtheit des Briefs finden V. 4. mit der apostolischen Würde nicht vereinbar (*de Wette*), ja sogar „selbstgefällig und gunstbuhlerisch" (krit. Misc. l. l. p. 393.). Allein hier rechtfertigte grade der hervorgehobene Punkt, dass ihm κατὰ ἀποκάλυψιν das Mysterium bekannt geworden sei, die Geltendmachung seiner σύνεσις im Mysterium, so fern er sie bereits in seinem Briefe kund gegeben habe. Der Ap. hätte sich zum Nachweis dieser seiner σύνεσις auf sein *Wirken* berufen können, aber er konnte auch sein *Schreiben* dafür anführen, wobei eben die *apostolische Würde* über Rücksichtsnahmen auf selbstgefälligen Schein u. dergl. ihn erhob. Schwerlich hätte grade ein Anderer, der nur den Namen des Ap. Paulus angenommen, diesem eine solche Selbstnachweisung seiner σύνεσις in den Mund gelegt, was er vielmehr, um nicht aus der apostolischen Rolle zu fallen, vermieden haben würde.

V. 5. Nicht eine *Erklärung, in wie fern* er von einem Mysterium spreche (*Rück.*, *Meier*); denn das *wussten* die Leser, und dem gehobenen feierlichen Styl des ganzen Verses wäre die Absicht, eine blose Erklärung beizubringen, keinesweges entsprechend, sondern ein triumphirender Erguss des Bewusstseins des hohen Glückes, zu denen zu gehören, welche die Offenbarung des Geheimnisses empfangen hatten, — welchen Erguss aber der *Begriff* von μυστήριον sehr natürlich hervorrief. — ἑτέραις γενεαῖς) wird *gewöhnlich* als Dativ der *Zeitbestimmung* genommen (vrgl. z. 2, 12.). So auch *Rück.*, *Harless*, *Holzh.*, *Meier*, *Matthies*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette*. Aber dann müsste γενεά *Zeitalter*, *Periode* heissen, was es nie heisst, auch nicht Kol. 1, 26. Act. 14, 16. 13, 36. Es heisst *Geschlecht*, *Generation*. Daher ist es rein *dativisch* zu fassen: *welches anderen* (d. i. nach dem Contexte: *früheren*) *Generationen nicht bekannt gemacht ward.* Das folgende τοῖς υἱοῖς τ. ἀνθρ. ist dann ein zweiter, und zwar *epexegetischer* Dativ, welcher die Concreta der γενεαί charakteristisch angiebt. S. über solche Epexegesen in gleichem Casus mit dem allgemeinern Worte, welches sie bestimmen: *Eustath.* ad Il. ϑ. p. 697, 24. *Schaef.* ad Soph. Phil. 747. *Lob.* ad Aj. 308. *Elmsl.* ad Med. 961. *Reisig* ad Oed. Col. 266. *Bernhardy* p. 55. Nicht überflüssig, sondern energisch ist diese Epexegese, da τοῖς υἱοῖς τ. ἀνθρ. (sonst bei P. nicht vorkommend) das *bedeutsame* Moment hat, dass es die Menschen nach ihrer durch ihren „ortum naturalem" (*Bengel*) bedingten *niedern* Sphäre, wornach sie unfähig

waren, von selbst das *μυστήριον* zu verstehen, kenntlich macht. Vrgl. Gen. 11, 5. Ps. 8, 5. 11, 5. Sap. 9, 6. Dass vornehmlich die *alttestam. Propheten* mit *τοῖς υἱοῖς τ. ἀνθρ.* gemeint seien, wie *Bengel* wollte *), ist aus *τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις* etc. irrig geschlossen, da der Gegensatz nicht in den *Personen* **) liegt, sondern in der *Zeit* (*ἑτέραις γενεαῖς* — *νῦν*). Zwar heisst Ezechiel häufig בֶּן־אָדָם (7, 1. 12, 1. al.), aber nicht als *Prophet*, sondern als *Mensch*, und es wird ihm dadurch ebenfalls seine menschliche Niedrigkeit und Abhängigkeit von Gott fühlbar gemacht. — *ὡς*) Durch diesen *vergleichenden* Ausdruck bleibt die dem Abraham und den alten Propheten gewordene Enthüllung von der künftigen Theilnahme der Heiden am Messiasreiche (Gal. 3, 8. Rom. 9, 24—26. 15, 9 ff.) unangefochten; denn „fuit illis hoc mysterium quasi procul et cum involucris ostensum," *Beza*, daher die prophetische Weissagung nur zum Mittel der Bekanntmachung der spätern vollkommenen Offenbarung des Geheimnisses diente (Rom. 16, 26.). — *νῦν*) in der christlichen Zeit. Vrgl. 1. Petr. 1, 12. — *ἀπεκαλύφθη*) nicht wieder *ἐγνωρίσθη*, sondern der *Modus* der Kundmachung soll zugleich ausgedrückt werden. Vrgl. V. 3. — *τοῖς ἁγίοις ἀποστ.* etc.) ist nicht durch ein Komma nach *ἁγίοις* zu zertrennen (*Lachm.*, *Bisp.*), so dass *ἀποστ. ἁ. κ. προφ.* Apposition oder Näherbestimmung wäre, wodurch der Fluss des Ausdrucks nur unnöthig gestört würde. Das Prädicat *heilig* führten schon die alttestam. Propheten (2. Reg. 4, 9. Luk. 1, 70. 2. Petr. 1, 21.), und diese Benennung an u. St. verdächtiget keinerweges den apostol. Ursprung des Briefs (*de Wette* leitet *ἁγίοις* aus der in nachapostolischer Zeit umgearbeiteten Stelle Kol. 1, 26. her; *Baur:* aus dem nachapostolischen ehrfurchtsvollen Rückblicke auf die Apostel), sondern sie ist vom Contexte, um die Empfänger der Offenbarung unter der Masse der *υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* dem Zusammenhange gemäss auszuzeichnen, sehr natürlich hervorgerufen, wobei das apostolische Bewusstsein bei P. gross und entschieden genug war, um das vom Zusammenhange dargebotene Prädicat nicht zu unterdrücken †), während er von den Aposteln und Propheten

---

*) Ganz entgegengesetzt wollte *Hieron.* die alten Patriarchen und Propheten von den *υἱοῖς τῶν ἀνθρ.* *ausschliessen;* denn diese seien vielmehr *Gottessöhne* gewesen!

**) Die ἀπόστολοι und προφ. waren auch *υἱοὶ τῶν ἀνθρ.*, aber eine heilige *ἐκλογή* derselben.

†) Ein Seitenblick auf die Juden, welche in der apostolischen Bot-

überhaupt redet, wogegen er gleich nachher V. 8. speciell *von sich selbst* sprechend, seiner individuellen tiefen Demuth Genüge leistet. Wie mag man denken, dass der Verf. so in Einem Athem V. 5. mit τοῖς ἁγίοις durch ein „Versehen“ (*Baur*) *aus* der Rolle und V. 8. mit ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ wieder *in* die Rolle gefallen sei! — αὐτοῦ) *Gottes*, dessen Thätigkeit in ἐγνωρίσθη und ἀπεκαλύφθη liegt. — καὶ προφήταις) ganz wie 2, 20. — ἐν πνεύματι) Der heilige Geist ist das göttliche Princip, *durch welches* das ἀπεκαλύφθη geschah. Vrgl. 1. Kor. 2, 10 ff. Irrig *Rück.*: *in begeistertem Zustande*, was πνεῦμα nie heisst, welches vielmehr auch ohne Artikel der objective heilige Geist ist. Vrgl. z. 2, 22. *Koppe* und *Holzh.* verbinden ἐν πνεύματι (sc. οὖσι) mit προφήταις. So wäre es ein höchst entbehrlicher Zusatz, da Propheten, die *nicht* ἐν πν. wären, undenkbar sind, dahingegen eine Offenbarung auch anders als durch den Geist denkbar war (durch Theophanie, Engel, Vision, Entzückung u. a.). *Meier* verknüpft ἐν πν. sogar mit ἁγίοις, so dass der Sinn sei: *heilig begeistert!* und *Ambros.* (vrgl. *Erasm.*) mit dem folgenden εἶναι etc. *Baur* p. 440. weiss ἐν πνεύματι aus montanistischer Anschauung zu erklären, und meint, dass es nur um der Propheten willen auch mit von den Aposteln gesagt sei.

V. 6. Infinit. *epexeget.*, den Inhalt des μυστήριον angebend: *es seien die Heiden Miterben* u. s. w. Dieses εἶναι aber (welches nicht in *sein sollen* umzusetzen ist) ist objectiv in dem Erlösungswerke Christi enthalten, und die subjective Aneignung geschieht durch die Bekehrung der Einzelnen. — συγκληρονόμα) bezeichnet den künftigen Mitbesitz (mit den gläubigen Juden) des Messiasheils. Vrgl. 1, 14. Rom. 8, 17. Gal. 3, 29. — σύσσωμα καὶ συμμέτοχα etc.). Das bereits mit συγκλη. hinreichend Bezeichnete wird nur noch zweimal ausgedrückt, einmal bildlich und das andere Mal eigentlich *), wobei nicht eine Klimax statt findet (*Hieron.*, *Pelag.*, *Zanch.*), sondern die *Wichtigkeit* der Sache den davon ergriffenen Apostel zur gehäuften Bezeichnung veranlasst hat. σύσσωμα heisst *mit zum Leibe* (d. i. zur Messianischen Gemeinschaft, deren Haupt Christi ist 1, 23.) *gehörend*. Das Wort kommt sonst nicht vor, ausser bei

---

schaft von der Miterbschaft der Heiden Blasphemie hätten sehen wollen (*Lange* apost. Zeitalt. I. p. 128.), liegt gänzlich fern.

*) *Harless* meint, einmal nach dem *persönlichen*, und das andere Mal nach dem *sächlichen* Verhältnisse. Allein sowohl in σύσσωμα als auch in συμμέτ. ist das persönliche und sächliche Verhältniss vereiniget.

Kirchenvätern (*Suicer*. Thes. II. p. 1191.), und ist vielleicht von P. selbst gebildet. Vrgl. jedoch *συσσωματοποιεῖν* Arist. de mundo 4, 30. Auch *συμμέτοχος* kommt nur hier und 5, 7. und ausserdem bei Joseph. Bell. 1, 24, 6. und Kirchenvätern vor. Vrgl. *συμμετέχω* 2. Makk. 5, 20. Xen. Anab. 7, 8, 17. Plat. Theaet. p. 181. C. Die *ἐπαγγελία* ist *die Verheissung des Messiasheils*, welche Gott im A. T. gegeben hat, vrgl. 2, 12. *Der aber mit Antheil hat an der Verheissung*, ist derjenige, auf welchen sie sich mit bezieht, um mit an ihm verwirklichet zu werden; daher *ἡ ἐπαγγελία* nicht *res promissa* zu deuten ist, was Manche (*Menoch.*, *Grot.*, *Bengel*, vrgl. *Estius*) auf den *heiligen Geist* (Gal. 3, 14.) bezogen haben, aber contextwidrig (*συγκληρ.*). — *ἐν τῷ Χριστῷ*) geht auf alle drei Momente, wie auch das folgende *διὰ τοῦ εὐαγγ.* *In Christo*, als dem Versöhner, ist die *συγκληρονομία* etc. der Heiden objectiv begründet, und *durch das Evangelium*, welches ihnen verkündiget wird, wird die subjective Aneignung vermittelt. Mit *Vatabl.*, *Koppe* u. *Holzh.* *ἐν τῷ Χριστῷ* an *τῆς ἐπαγγ.* anzuschliessen, ist deshalb nicht zu billigen, weil der Leser, wie er bei *συγκληρ.* und *σύσσωμα* keine nähere Bestimmung bedurfte, so auch von selbst verstand, welche *ἐπαγγελία* gemeint sei; und das *absolute* *τῆς ἐπαγγ.* (s. d. krit. Anm.) ist nachdrücklicher.

V. 7. *Διάκονος*) Vrgl. Kol. 1, 23. 2. Kor. 3, 6., auch Luk. 1, 2. *Diener* des Evangel. ist P. geworden, indem er von Gott durch Christum (Gal. 1, 1. 15 ff.) verordnet wurde, seine Thätigkeit der Verkündigung des Evangel. zu widmen. Der *Unterschied von ὑπηρέτης* ist nicht, wie *Harless* will, dass *διάκονος* den Diener in seiner Thätigkeit *für den Dienst*, *ὑπηρέτης* aber ihn in seiner Thätigkeit *für den Herrn* bezeichne (s. dagegen 1. Kor. 12, 3. Rom. 13, 4. 2. Kor. 6, 4. Kol. 1, 7. 4, 6.), sondern beide Worte bezeichnen *ohne Unterschied der Beziehung* das Dienstverhältniss, und der Unterschied liegt nur darin, dass beide Bezeichnungen, der Etymologie gemäss, von verschiedenen concreten Dienstverhältnissen (*διάκ.*: *Läufer*; *ὑπηρ.*: *Ruderer*; s. d. *Lexica* u. über *διάκ.* *Buttm.* Lexil. I. p. 218 ff.) entlehnt sind. Gegen *Harless* ist auch, dass man nicht blos *διακονεῖν τινί τι* sagt, sondern auch eben so *ὑπηρετεῖν τινί τι* (Xen. Anab. 7, 7, 46. Cyr. 1, 6, 39.). *Das Geschenk der Gnade Gottes*, welches dem Paulus gegeben wurde und zufolge dessen er Diener des Evangel. geworden, ist contextmässig (*τῆς χάρ.* ist Genit. *appos.*, vrgl. V. 8.) das *Apostelamt*, nicht das *donum linguarum* (*Grot.*), auch nicht die Gabe des *heiligen Geistes* (*Flatt* nach Aelteren.). — *κατὰ τὴν ἐνέργ. τ. δυν. αὐτοῦ*) gehört

zu τὴν δοθεῖσάν μοι. Auf die *Krafthätigkeit der Macht* Gottes (vrgl. z. 1, 19.) führt P. die Verleihung des Gnadengeschenks im Bewusstsein dessen zurück, was er vorher gewesen war. „Haec est potentiae ejus efficacia, ex nihilo grande aliquid efficere," *Calvin*. Durch Verleihung jener Gabe war ja aus Saulus *Paulus* geworden; *daher* κατὰ τὴν ἐνέργ. τ. δυν. αὐτοῦ.

V. 8. Ueber das V. 7. Gesagte erklärt sich nun P. näher, und zwar ganz vom Standpunkte der *Demuth* aus, mit welcher er im tiefen Gefühle seiner Unwürdigkeit von sich selbst auf die Grösse und Herrlichkeit seines Berufs sah. Vrgl. 1. Kor. 15, 9. — Nach V. 7. ist ein Punkt zu setzen, und τοῖς ἔθν. εὐαγγ. ist die Erklärung der χάρις αὕτη. *Harless* betrachtet ἐμοὶ — αὕτη als parenthetischen Ausruf wie 2, 6., und τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγ. als nähere Bestimmung des mit δωρεά Gemeinten. Er findet es widernatürlich, in der langen Einschaltung (V. 2—13.) einen Haltpunkt, und doch nicht die Rückkehr zur Hauptsache anzutreffen. Aber gegen die ganze Einschaltungs-Ansicht s. z. V. 1. Und schwerlich konnte ein Leser darauf verfallen, εὐαγγελίσασθαι nicht mit dem unmittelbar vorherigen ἡ χάρις αὕτη zu verbinden, zumal da τῷ ἐλαχιστοτέρῳ etc. auf den Gegensatz der *Grösse* des Berufs hinweist, grade diese aber von τοῖς ἔθνεσιν an, und wie wahrhaft prachtvoll! geschildert wird. — ἐλαχιστοτέρῳ) Ueber die aus dem Superlat. (oder auch Comparat.) gebildeten Gradus-Formen s. *Sturz* ad Maitt. p. 44. *Lobeck*. ad Phryn. p. 135 f. *Winer* p. 65. In der Analyse ist der *Comparativ*sinn festzuhalten (der Kleinste, kleiner als Alle). — Der Ausdruck der Demuth πάντων ἁγίων*) d. i. *als alle Christen*, ist noch weit stärker als 1. Kor. 15, 9. *Οὐκ εἶπε τῶν ἀποστόλων, Chrys.* Worauf aber diese Selbsterniedrigung Pauli (die freilich *Baur* p. 447. unter die „steigernden Nachbildungen" zählt) sich gründete, *wusste* der Leser, ohne dass es Paulus ihm zu schreiben brauchte, nämlich nicht auf das Bewusstsein der Sünde überhaupt (*Harless*), worin sich ja P. mit jedem Andern auf gleicher Stufe wusste (Rom. 3, 22. 11, 32. Gal. 3, 22. al.), wie mit jedem Gläubigen auf gleicher Stufe der Erlösung durch Christi Tod (Gal. 3, 13. 14. al.), sondern *auf das tief beugende Bewusstsein, Christum verfolgt zu haben*, welches, un-

*) Die Lesarten ἀνθρώπων bei 4. *Chrys.*, ἀποστόλων b. Archel., und ἁγίων ἀποστόλων b. 46., sind Interpretamente, von denen ἀνθρώπων den Zweck haben sollte, die ἅγιοι nicht von den Engeln zu zu verstehen! ἁγίων *fehlt* nur bei Marcion u. 72.* und *Seml.* hätte es nicht für unächt halten sollen.

auslöschlich in ihm, so häufig seine Erinnerung an die ihm widerfahrene Gnade des Apostelamtes begleitete (1. Kor. 15, 9. Phil. 3, 6., vrgl. 1. Tim. 1, 13.). — τοῖς ἔθνεσιν) *Heidenapostel* war P. — τὸ ἀνεξιχν. πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ) Damit ist die ganze *Heilsfülle* gemeint, die Christus hat und mittheilt, welche der Art ist, dass sie der menschliche Verstand nicht bis zu einer völlig entprechenden Vorstellung derselben ausspähen kann. Diess *verhindert* die Verkündigung nicht, welche vielmehr durch Offenbarung ermöglichet ist, setzt aber der Erkenntniss (1. Kor. 13, 9—12.) wie der Verkündigung ihre Schranken. Ueber ἀνεξιχν. s. z. Rom. 11, 33.

V. 9. Καὶ φωτίσαι πάντας) Nach *Harless*, dem *Olsh.* folgt, geht P. auf *Alle* über: „aber nicht allein den *Heiden*, sondern *Allen.*" Unrichtig, da P. καὶ πάντας φωτίσαι geschrieben haben müsste, wie er vorher τοῖς ἔθνεσιν vorgerückt hat. πάντας geht auf alle *Heiden*, und der Fortschritt der Rede betrifft nicht die Personen, sondern einen besondern Hauptpunkt, über welchen P. in seiner Verkündigung des Reichthums Christi Aufschluss gab. — φωτίσαι) *collustrare*, von der *geistigen* Erleuchtung (Joh. 1, 9.), welche hier als durch die *Predigt* vermittelt zu denken ist. Vrgl. Hebr. 6, 4. 10, 32. Ps. 119, 130. Sir. 45, 17. *Docere* (*Grot.*, *Beng.*, *Rosenm.* u. M.) trifft wohl den reellen Sinn, verlässt aber unbefugt das *Bild*. Das mögliche Bedenken, dass ja *Christus selbst* das Licht sei (Joh. 1, 9. al.), schwindet durch die Erwägung, dass die Apostel *mittelbar* (2. Kor. 4, 4. Matth. 5, 14.) die Erleuchtenden sind. — τίς ἡ οἰκονομία etc.) d. h. *welches die Veranstaltung sei, die hinsichtlich des Geheimnisses u. s. w. getroffen ist.* Das *Geheimniss* ist das V. 6. seinem Inhalte nach bezeichnete, und was in Betreff desselben *eingerichtet* oder *veranstaltet* ist (ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου), besteht darin, dass es, verborgen seit Urbeginn in Gott, kund werden sollte in der Jetztzeit durch die Gemeinde den himmlischen Gewalten. S. d. Folgende. — ἀποκεκρυμμ.) σεσιγημένου Rom. 16, 25. Vrgl. 1. Kor. 2, 7. Kol. 1, 26. — ἀπὸ τῶν αἰώνων) *von den Weltperioden her*, seitdem deren Verlauf begonnen hat, *von Urbeginn an*. Nämlich *beschlossen* ward das Geheimniss schon πρὸ τῶν αἰώνων 1. Kor. 2, 7., vrgl. Eph. 1, 4., aber als *verborgen* ist es gedacht erst *seit* Anfang der Zeiten, weil vorher Niemand da war, *dem* es verborgen sein konnte. Dasselbe, was hier ἀπὸ τῶν αἰώνων ist, bezeichnet Rom. 16, 25. der populäre Ausdruck χρόνοις αἰωνίοις. Uebrigens kommt ἀπὸ τῶν αἰώνων nur hier u. Kol. 1, 26. im N. T. vor; sonst findet sich

das auch bei Griechen geläufige *ἀπ' αἰῶνος* (Luk. 1, 70. Act. 3, 21.) und *ἐκ τ. αἰῶνος* (Joh. 9, 32.). — *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι) quippe qui omnia**) *creavit*. Das pragmatische Gewicht dieser Bezeichnung Gottes ist eine Begründung des eben gesagten *τοῦ ἀποκεκρ. ἀπὸ τῶν αἰών. ἐν τ. Θεῷ*. Treffend *Bengel*: „rerum omnium creatio fundamentum est omnis reliquae oeconomiae, pro potestate Dei universali liberrime dispensatae." Den Nachdruck nämlich hat *τὰ πάντα*; denn ist *Alles* von Gott geschaffen worden, nichts davon ausgenommen, so muss auch der Inhalt des *μυστήριον* in Gottes Rathschluss, aus welchem die ganze Welt hervorging, gelegen haben. *Rück.* meint, P. wolle andeuten, wiefern es nicht verwundern dürfe, dass der, von welchem Alles herkommt, einen Theil seines allumfassenden Plans verborgen hatte, um ihn erst zur gehörigen Zeit an's Licht treten zu lassen. Aber abgesehen davon, dass die Schöpfung *aller* Dinge die Verbergung eines *Theils* des göttlichen Plans gar nicht als logische Folgerung darbietet, so bedurfte ja auch nicht das *ἀποκεκρ. an sich* einer Begründung, da vielmehr dieses Prädicat schon mit dem Begriffe *μυστήριον* nothwendig gesetzt ist, sondern das *ἀποκεκρ. ἀπὸ τῶν αἰώνων*. Diess *ἀπὸ τῶν αἰώνων* ist der *Terminus a quo*, welcher mit der *κτίσις τῶν πάντων* eintrat. Contextwidrig auch *Olsh.*: P. wolle bemerklich machen, dass die Stiftung der Erlösung selbst [davon ist ja die Rede nicht] eine schöpferische That Gottes sei, die nur von dem, welcher Alles erschaffen, habe ausgehen können. *Harless* setzt *τῷ τὰ πάντα κτίσ.* mit *ἵνα* etc. V. 10. in Verbindung. Aber s. z. V. 10.

Anmerkung. Bei der Unächtheit von *διὰ Ἰησοῦ Χ.* (s. d. krit. Anm.) ist auch die Möglichkeit benommen, *κτίσαντι* auf die *ethische* Schöpfung durch *Christum* zu beziehen, wie *Calvin, Zanchius, Calixt., Grot., Crell, Locke, Seml., Morus, Koppe, Usteri, Meier, B. Crus.* u. M. wollten. Aber selbst wenn jene Worte ächt wären, würde doch das sollenne und absolute *κτίζειν*, so wie das mit Nachdruck vorangestellte u. unbeschränkte *τὰ πάντα*, nur die Beziehung auf die physische Schöpfung Gen. 1. rechtfertigen. Vrgl. *Calov.*

---

*) Das sämmtliche Vorhandene, die ganze Welt. Jede Beschränkung dieses *universellen* Sinnes ist unbefugt, wie denn *Beza, Piscat., Flatt* u. M. auf die *Menschen* beziehen. „Unus Deus omnes populos condidit, sic etiam nunc omnes ad se vocat," *Beza.* Auch *Holzh.* beschränkt willkürlich auf alle *geistigen*, zum ewigen Leben berufenen Wesen.

V. 10. *Ἵνα*) ist nicht *ekbatisch* (*Thomas*, *Bodius*, *Zanchius*, *Estius*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier*, *Holzh.*), sondern führt die *Absicht* ein, jedoch nicht von τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, wie ausser denen, welche κτίσ. von der ethischen Schöpfung fassen, auch *Harless* will*). Letzterer sieht in τῷ τὰ π. κτίσαντι ἵνα etc. eine Erklärung: „wienach der Plan der Erlösung von allen Zeiten her in Gott verborgen gewesen sei, *indem er es war, der die Welt schuf, um in der Kirche Christi die Mannichfaltigkeit seiner Weisheit zu offenbaren.*" Allein a) der Lehrsatz selbst, dass die Absicht Gottes bei der Weltschöpfung dahin gegangen sei, *den Engeln*, und *durch die Christengemeinde*, seine Weisheit kund werden zu lassen, hat nirgends eine Analogie im N. T.; nach Kol. 1, 16. ist *Christus* (der persönliche Christus selbst) der Zweck der Schöpfung aller Dinge, *auch der Engel*, welche auch hier mit in τὰ πάντα begriffen sind. b) Da γνωρισθῇ dem ἀποκεκρυμμένου, und νῦν dem ἀπὸ τῶν αἰώνων augenfällig entspricht, so kann ohne willkürliche Störung der ganzen Anlage der Stelle ἵνα γνωρισθῇ etc. nur *als die Absicht von τοῦ ἀποκεκρ. ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τ. θ.* betrachtet werden. Diese Zweckangabe steht in genauer pragmat. Beziehung zu dem Berufe Pauli V. 8. f., durch welchen eben die Kundmachung an die himmlischen Mächte mit bewirkt wird. Um so weniger ist Grund vorhanden, mit *de Wette* (z. V. 11.) u. *Hofm.* Schriftbew. I. p. 361. ed. 2. nach Aelteren ἵνα γνωρ. etc. als Zweckbestimmung der Predigt Pauli V. 8 f. zu fassen. Der Anschluss an das adjectivische Moment ἀποκεκρ. etc. ergiebt kein syntaktisches Missverhältniss, sondern ist der kettenartigen Fortführung der Rede in unserm Briefe so entsprechend, wie der pragmatischen Beziehung zu V. 8 f. angemessen. — γνωρισθῇ νῦν) Den Nachdruck hat nicht νῦν (*Rück.* u. M.), sondern γνωρισθῇ, dem ἀποκεκρ. entsprechend: damit nicht verborgen bliebe, sondern *bekannt würde* u. s. w. — ταῖς ἀρχαῖς κ. τ. ἐξουσίαις) S. z. 1, 21. *Die Engelmächte* sollen an der christlichen Gemeinde die Weisheit Gottes erkennen; — welch eine die Gemeinde *verherrlichende* Absicht, aus welcher Gott das μυστήριον von Anbeginn in sich verschlossen! Den *himmlischen* Gewalten (vrgl. 1. Petr. 1, 12.) soll das *irdische* Institut die Weisheit Gottes zeigen; ein *selbst* wird vor ταῖς ἀρχ. ganz willkürlich hineingeschoben (*Grot.*, *Meier*). Die Erklärung von den *teuflischen Mächten* (*Ambros.*, *Vatabl.*, nicht *Estius*), welche

---

*) So bezieht auch *Baur* p. 425., erklärt aber den hiernach sich ergebenden Zweck der Schöpfung aus der Lehre der Valentinianer.

Vorst., *Bengel*, *Olsh.*, *Hofm.* wenigstens *mit* verstehen, liegt dem Contexte (anders 6, 12.) gänzlich fremd, wenn auch ἐν τοῖς ἐπουρ. nicht zugesetzt wäre. Im ganzen Zusammenhange waltet der Gegensatz von Erde und Himmel. Verkehrt sind auch hier übrigens (vrgl. 1, 21.) *weltliche Regenten* (*Zeg.*, *Knatchb.*), *Jüdische Archonten* (*Schoettg.*, *Locke*), *heidnische Priester* (*van Till*) und christliche *Gemeindevorsteher* (*Zorn*) verstanden worden, während *Koppe* „quicquid est vi, sapientia, dignitate insigne“ umfassen und wegen ἐν τοῖς ἐπουρ. die Engel nur nicht ausschliessen will! — ἐν τοῖς ἐπουρ. ist, wie immer in unserm Briefe (s. z. 1, 3.), *Ortsbestimmung*: *im Himmel*, nicht: *an den himmlischen Dingen*, welche bei der Kirche wahrzunehmen sind (*Zeltner*, vrgl. *Baumg.*), durch die Kirche gelehrt werden (*Knatchb.*) u. dergl. (s. b. *Wolf* Cur.). Zu verbinden ist am natürlichsten (vrgl. 6, 12.) mit ταῖς ἀρχ. κ. τ. ἐξουσ., wobei ταῖς vor ἐν ἐπουρ. nicht gesetzt zu werden brauchte, da vielmehr das die Begriffsbestimmung der ἀρχαί u. der ἐξουσίαι näher feststellende ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (denn auch auf Erden giebt es ἀρχαὶ u. ἐξουσίαι) mit jenen beiden Worten zur Einheit des Begriffs verschmolzen ist (*Fritzsche* ad Rom. I. p. 195.), so dass keine sprachliche Nöthigung vorhanden ist, mit *Matthies**) ἐν τοῖς ἐπουρ. zu γνωρ. zu verbinden. — Die Frage, weshalb P. an u. St. nicht einfach τοῖς ἀγγέλοις geschrieben habe, beantwortet sich nicht mit *Hofm.* dahin, dass die in der *Völker*welt waltenden Geister bezeichnet

---

*) Ueberhaupt ist die ganze Auffassung u. St. von *Matthies* verfehlt. Er bezieht nämlich τῷ τὰ πάντα κτίσ. auf Alles, was Gott sowohl in natürlicher Beziehung geschaffen als auch in geistiger Hinsicht zum Heile der Menschheit bewerkstelliget hat; ἵνα gehe auf τῷ τὰ π. κτίσ.; die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι seien „die Hohen und Gewaltigen, welche in der Welt leben, oder auch auf unsichtbare geistige Weise in derselben ihr Spiel treiben;“ τὰ ἐπουράνια sei „als wirklich bestehender Inbegriff alles Himmlischen, als Reich Gottes,“ zu fassen. In dem himmlischen Reiche werde vermittelst der Kirche die Weisheit Gottes offenbar, und zwar insbesondere jenen Hohen und Mächtigen, weil diese nunmehr in dem durch Christum gestifteten himmlischen Reiche vermittelst der Kirche *zum Bewusstsein ihrer Ohnmacht geführt würden*. — So werden ja sowohl im Begriffe von κτίζειν als auch im Begriffe von ἀρχαὶ κ. ἐξουσ. zweierlei ganz verschiedene Vorstellungen gegen den hermeneutischen Grundsatz der Einheit des Sinnes verbunden; τὰ ἐπουράνια wird willkürlich idealisirt, und der Gedanke, dass die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι zum Bewusstsein ihrer Ohnmacht geführt würden, wird rein eingelegt, um so eigenmächtiger, da von der σοφία Gottes, nicht von seiner δύναμις, gesagt ist, dass sie den ἀρχαῖς κ. ἐξουσ. kund werde.

werden sollen, weil eine solche specielle Beziehung des allgemeinen *τ. ἀρχ. κ. τ. ἐξουσ.* von P. hätte *angegeben* werden müssen (etwa durch ein zugesetztes *τῶν ἐθνῶν*), sondern dahin, dass die Bezeichnung der Engel von Seiten ihrer Macht und Hoheit dem *διὰ τῆς ἐκκλησίας* gegenüber zur *Verherrlichung der ἐκκλησία* dient. Auch 1, 21. findet ein analoger Grund statt, nämlich die Verherrlichung *Christi*. Ueberhaupt kommt das blose *ἄγγελος* in uns. Briefe gar nicht vor. — *διὰ τῆς ἐκκλησ.*) Die christliche Gemeinde (d. i. die Gesammtheit der Gläubigen als Eine Gemeinschaft betrachtet, vrgl. 1. Kor. 12, 28. 10, 32. 15, 9. Gal. 1, 11. Phil. 3, 6. Kol. 1, 18. 24., — daher nicht den spätern *katholischen* Begriff verrathend) ist in ihrem Vorhandensein und in ihrer Lebensentwickelung das die Kundwerdung der göttlichen Weisheit factisch Vermittelnde, das thatsächliche Document derselben, weil sie das thatsächliche Document der Erlösung, dieser höchsten Manifestation der göttlichen Weisheit (Röm. 11, 32 f.), ist. Den Engeln, nach ihrem dienstlichen Interesse für das Erlösungswerk (Matth. 18, 10. Luk. 15, 7. 10. 1. Kor. 11, 10. Hebr. 1, 14. 1. Petr. 1, 12.), ist daher die Gemeinde der Erlöseten gleichsam der Spiegel, vermittelst dessen sich ihnen die Weisheit Gottes zu erkennen giebt. — *πολυποίκιλος*) Eur. Iph. T. 1149. Eubul. b. Athen. 15. p. 679. D. Orph. 5, 11. 60, 4. Es heisst *vielmannichfaltig*, d. h. in hohem Grade mannichfaltig, ganz dem Lat. *multivarius* entsprechend. Dass es *sehr weise* bedeute (*Wolf*, *Koppe*, *Rosenm.*), ist irrig auf Aesch. Prom. 1308. hin angenommen, wo aber *ποίκιλος verschlagen* heisst. Als *πολυποίκιλος* thut sich die Weisheit Gottes den Engeln durch die Gemeinde kund, indem sich ihnen an dieser die Vollziehung der Erlösungsanstalt darstellt, und sie so die mannichfachen Wege und Maassnahmen Gottes, welche er bisher in Betreff der Juden und Heiden eingeschlagen hat, nun alle im Zusammenhange mit der Erlösungsanstalt erblicken, alle in dieser, als ihrem Zielpunkte, sich vereinigend. Die Gemeinde ist ihnen also hinsichtlich der vielfältigen Weisheit Gottes das *Factum der Enthüllung*; denn die *πολυποικίλους ὁδοὺς θεοῦ*, welche sie vorher nicht nach ihrem Endziele, sondern nur an und für sich, kannten, sehen sie nun thatsächlich, durch die Gemeinde („haec enim operum divinorum theatrum est," *Beng.*), als *πολυποίκ. σοφία*. Ganz unbefugt nimmt *Baur* p. 429. an, dem Verf. habe die *gnostische σοφία* mit ihren verschiedenartigen Formen und Zuständen (vrgl. Iren. Haer. 1, 4, 1.) vorgeschwebt.

V. 11. *Κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων*) gehört weder

zu πολυποίκιλος (*Holzh.*), noch zu σοφία (*Koppe, B. Crus.*), noch bezieht es sich auf V. 9. (*Mich.*), noch gar auf alles Vorhergehende von V. 3. oder 5. an (*Flatt*, vrgl. *Zanch.*, *Morus*), sondern auf ἵνα γνωρισθῇ etc., über dieses ἵνα pragmatischen Aufschluss gebend: *in Gemässheit des Vorsatzes der Weltperioden*, d. h. dem Vorsatze zufolge, welchen Gott während der Weltperioden (von Anbeginn der Zeiten bis zur Ausführung des Vorsatzes) gehabt hat; denn schon πρὸ καταβολῆς κόσμου war er gefasst 1, 3., seit Beginn der Weltzeiten aber in Gott verborgen, V. 9. Zum Genit. vrgl. Jud. 6. Ps. 145, 13. *Winer* p. 169. Falsch *Andere*: der *die verschiedenen Weltperioden betreffende* Vorsatz, nach welchem nämlich Gott zuerst kein Volk, dann die Juden auserkoren, und zuletzt Juden und Heiden zum Messiasreiche berufen habe (*Schoettg.*, vrgl. *Chrys.*, *Theophyl.*, *Estius*, *Corn. a Lap.*, *Baumg.*, *Seml.*); denn nur von dem Einen, in Christo vollzogenen Vorsatze ist die Rede. S. d. Folgende. Falsch auch *Schulthess* Engelwelt p. 244.: „praefinitio aevorum, quae producturus est in Christo." So müsste nicht ἥν, sondern οὕς stehen. Nach *Baur* heisst κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰών.: nach dem, was Gott in den Aeonen (das sind die das Wesen Gottes constituirenden Subjecte der göttlichen Ideen) ideell sich vorausgesetzt hat. Nach gnostischer Anschauung gehe diess, nachdem es in Christo ausgeführt sei, als die realisirte Idee wieder in sich zurück. — ἣν ἐποίησεν ἐν Χ. Ἰ.) geht nicht auf σοφία (*Hieron.*, *Luther*, *Moldenh.*), sondern auf πρόθεσιν, und heisst: *welchen er vollzogen hat in Christo Jesu.* So *Castal.*, *Vatabl.*, *Grot.*, *Zachar.*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Holzh.*, *Matthies*, *Olsh.*, *de Wette* u. M. Vrgl. τὸ θέλημα ποιεῖν (2, 3. Matth. 21, 31. Joh. 6, 38.), τὴν γνώμην ποιεῖν (Act. 17, 17.). *Andere*: welchen er *gefasst* hat in Christo Jesu. So *Beza*, *Calvin*, *Estius*, *Mich.*, *Morus* u. M. auch *Flatt*, *Rück.*, *Meier*, *Harless*, *B. Crus.*; auch *Hofm.* Schriftbeweiss I. p. 230. ed. 2. Sprachlich zulässig. Vrgl. Mark. 3, 6. 15, 1. Jes. 29, 15. Aber der Context spricht für erstere Fassung, da das Folgende die begründende Erklärung nicht des *gefassten*, sondern des *vollzogenen* Vorsatzes ist, daher auch nicht blos ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gesagt ist, weil nicht die *Fassung*, sondern die *Vollziehung* jenes Vorsatzes in dem historisch erschienenen Messias *Jesus* geschehen ist, — in ihm, in seiner persönlichen Aufopferung ist die Verwirklichung jenes göttlichen Vorsatzes enthalten.

V. 12. Ἐν ᾧ etc.) wie 1, 7. Es giebt den erfahrungsmässigen (ἔχομεν) Beweis des vorher gesagten ἣν ἐποίησεν ἐν Χ. Ἰ., so dass ἐν ᾧ im Sinne von ἐν αὐτῷ γάρ steht (*Stallb.*

ad Phil. p. 195 f. *Kühner*, II. §. 800. a. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 371.). — τὴν παῤῥησίαν) bezeichnet nicht die *libertatem dicendi*, da nicht blos des *Apostels* (*Vatabl.*) Erfahrungsbewusstsein, sondern das des *Christen* mit ἔχομεν contextmässig ausgesprochen, die Beschränkung auf's *Gebet* aber (*Bengel*, *Holzh.*) ganz willkürlich ist. Es ist vielmehr *der freie freudige Muth der Versöhnten zu Gott*, in welchem man der göttlichen Gnade gewiss ist (Gegentheil: Furcht vor Gottes Zorn). Vrgl. Hebr. 3, 6. 10, 19. 35. 1. Joh. 2, 28. 3, 21. 4, 17. 5, 14., auch Sap. 5, 1. und s. *Grimm* z. d. St. *Bleek* z. Hebr, II. 1. p. 416 f. Diese παῤῥησία κατ' ἐξοχήν wird durch den Artikel bezeichnet. — καὶ τὴν προςαγωγ.) S. z. 2, 18. Ebenfalls ein *sollenner* Begriff. — ἐν πεποιθήσει) *Grundbestimmung, in welcher* wir haben u. s. w. Denn ohne *Zuversicht* (s. über πεποιθ. z. 2. Kor. 1, 15.) ist die παῤῥησία und die προςαγωγή nicht möglich. Wie herrlich spricht sich von Seiten Pauli diese πεποίθησις Rom. 8, 38 f. aus! — διὰ τῆς πίστ. αὐτοῦ) Medium jenes Besitzes (ἔχομεν). *Christus* ist der objective Grund, in welchem dieser Besitz beruht, und *der Glaube an Christum* ist das subjective Mittel der Aneignung und des fortdauernden Besitzes, Rom. 5, 1. 2. In αὐτοῦ liegt nicht mehr als in εἰς αὐτόν (s. z. Rom. 3, 22. Gal. 3, 22.), und was *Matthies* darin findet (den *lediglich* ihn betreffenden Glauben), ist rein eingetragen.

V. 13. *Weshalb* (da wir in Christo diese ganze Wohlthat haben V. 12., von welcher ich nur wünschen kann, dass ihr derselben ganz theilhaftig bleiben möchtet) *ich bitte, nicht den Muth zu verlieren in meinen Drangsalen für euch*, — ist relativisch an das Vorherige anzureihen (vor διό nur ein Komma), da erst mit τούτου χάριν V. 14. der neue Theil der Rede anhebt. Der Inhalt der Bitte steht mit dem V. 12. Gesagten in so genauer Begriffsbeziehung (jene παῤῥησία V. 12. ist das Gegentheil dieses ἐκκακεῖν), dass nicht mit *Rück.*, *Harless*, *Olsh.*, *de Wette* u. Aelteren διό auf die apostolische Aufgabe V. 8—12. zu beziehen ist. — μὴ ἐκκακεῖν) geht auf die *Leser: dass ihr nicht muthlos*, nicht zaghaft und feig im Bekenntnisse des Evang. werdet, — nicht auf *Paulus: dass ich nicht muthlos werde*, wie *Syr.*, *Theodoret.*, *Hier.*, *Bengel.*, *Seml.* u. M., auch *Rück.*, *Harless*, *Olsh.*, *B. Crus.* wollen. Gegen Letzteres ist a) dass die hiebei erforderliche Suppletion von θεόν nach αἰτοῦμαι gar nicht vom Contexte angedeutet ist, welcher vielmehr in dem *blosen* αἰτοῦμαι nur eine Bitte an die Leser (vrgl. 2. Kor. 5, 20. 10, 2.) erkennen lässt (anders Kol. 1, 9. Jak. 1, 6.). Ferner enthält b) ἥτις ἐστὶ δόξα ὑμῶν offenbar ein Motiv *für die*

Leser, das *αἰτοῦμαι* zu erfüllen. c) Von *τούτου χάριν* V. 14. an beginnt eine Fürbitte *für die Leser*, dass Gott *sie* kräftigen möge*). Das *μου* endlich nach *θλίψεσι* wäre völlig überflüssig, wenn P. *für sich* Standhaftigkeit erbäte, nicht aber, wenn er *die Leser* bittet, nicht muthlos zu werden, während *er* für sie leide. — Ueber die Form *ἐγκακεῖν* bei *Lachm.*, *Tisch.* u. *Rück.* s. z. 2. Kor. 4, 1. — *ἐν ταῖς θλίψεσί μου ὑπὲρ ὑμ.*) *bei den Drangsalen, die ich um euretwillen* (als *Heiden*apostel nämlich) *erdulde.* Vrgl. wie P. selbst das *ὑπὲρ ὑμῶν* so rührend kommentirt Phil. 2, 17. *ἐν* bezeichnet das auf Seiten Pauli statt findende Verhältniss, bei welchem den Lesern der Muth nicht vergehen möge. S. *Winer* p. 346. Auf diese Analyse ist auch die Erklärung *wegen* (*Erasm.*, *Beza*, *Pisc.*, *Estius* u. M.) zurückzuführen. *ὑπὲρ ὑμῶν* ist mit Recht ohne Wiederholung des Artikels enge an *ταῖς θλίψ. μου* angeschlossen, weil man sagt *θλίβεσθαι ὑπέρ τινος* (2. Kor. 1, 6. vrgl. Kol. 1, 24.). Vrgl. z. Gal. 4, 14. *Harless* verbindet *ὑπὲρ ὑμ.* mit *αἰτοῦμαι: ich bitte euch zum Besten.* Wie gewaltsam gegen die Stellung der Worte! und bei der richtigen Fassung von *αἰτοῦμαι* unmöglich. — *ἥτις ἐστὶ δόξα ὑμῶν*) soll die Leser aufmuntern, die Bitte des Apostels zu erfüllen, so dass *ἥτις* eine hierzu motivirende Erklärung (*Herm.* ad Oed. R. 688. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 385.) einführt, nicht gleich *ἥ*, sondern das Prädicirte „*ad ipsam rei naturam*" beziehend (*Kühner* ad Xen. Mem. p. 190.), wie *qui quidem, quippe qui, utpote qui.* Bezogen werden kann *ἥτις* sowohl auf das *μὴ ἐκκακεῖν* (*Theodoret.*, *Zanchius*, *Harless*, *Olsh.*), als auch auf *ταῖς θλίψεσί μου ὑπὲρ ὑμῶν* (so *gewöhnlich*). In beiden Fällen ist das Relat. vom folgenden *δόξα* attrahirt, und diess nicht hebraisirend (*Beza*, *Matthies* u. V.), sondern Griechisch. Vrgl. zur gewöhnlichen Auslegung, nach welcher auch der Numerus attrahirt ist, Dem. c. Aphob. p. 853, 31.: *ἔχει — — ὀγδοήκοντα μὲν μνᾶς, ἣν ἔλαβε προῖκα τῆς μητρός*, u. s. überh. *Winer* p. 150. Die *richtige* Beziehung ist die *gewöhnliche*; die Leiden Pauli für die Leser waren *ein Ruhm der Letzteren*, es gereichte ihnen zur *Ehre*, dass er für sie litt**), und dieses Verhältniss

*) Daher am contextmässigsten, besonders da mit *τούτου χάριν* fortgefahren ist, vorher eine Bitte *an die Leser* um Standhaftigkeit gefunden wird. *Harless* bezeichnet mit *Rhenferd* (b. *Wolf*) den Zusammenhang: „ut *pro se* primum, tum *pro Ephesiis* oret." Allein dieser Wechsel der Personen müsste durch nachdrückliche Pronomina *bezeichnet* sein, wenn er nicht als eingetragen gelten soll.

**) Diese Behauptung ist der Ausfluss des hohen, aber wahren Bewusstseins Pauli von seiner apostolischen Würde, dass der Apo-

musste sie aufmuntern, dass sie den Muth nicht sinken liessen bei des Apostel's Leiden, widrigenfalls sie ihrer Seits solcher *δόξα* nicht entsprochen hätten. Die Beziehung von *ἥτις* auf *μὴ ἐκκακεῖν* scheitert an der richtigen Erklärung des Letztern (s. oben); denn hätte P. gesagt, es sei ruhmvoll für die Leser, *nicht zu ermatten* (s. *Zanch.*), so wäre diess ein sehr ordinärer Gedanke, dagegen *der* Gedanke: „meine Drangsale sind euer Rühm" in hohem Grade der sinnigen Ausdrucksweise und dem apostolischen Bewusstsein gleich entsprechend ist.

V. 14. 15. *Τούτου χάριν*) damit ihr nicht muthlos werdet V. 13. Gegen die Ansicht, dass hier eine Wiederaufnahme von V. 1. sei, s. z. V. 1. — *κάμπτω* etc.) *τὴν κατανενυγμένην δέησιν ἐδήλωσεν, Chrys.* S. z. Phil. 2, 10. „A *signo* rem denotat," *Calvin*, so dass nicht an *wirkliches* Niederknieen während des Schreibens zu denken ist. Vrgl. *Hieron.* welcher auf die *genua mentis* bezieht. — *πρός*) *vor den Vater hin* (knieend). — *ἐν οὗ πᾶσα πατριὰ* etc.) Statt zu sagen: *vor dem Vater aller Engel und Menschen* (welche Bezeichnung Gottes ihm noch wie ein Nachklang der grossen Gedanken V. 10. u. V. 6. nahe genug liegt), drückt sich P. bezeichnender und mit einer im Deutschen nicht wiederzugebenden Paronomasie (*πατέρα* — *πατριά*) acuminös aus: *von welchem jedes Geschlecht im Himmel und auf Erden den Namen führt*, nämlich den Namen *πατριά*, weil Gott der *πατὴρ* ist. Weniger einfach und genau, weil dem *gewählten* Worte *πατρία* nicht genug thuend, *de Wette*: „jegliches Geschlecht, d. i. jede Classe entstandener Wesen (?), trägt den Namen Gottes als seines Schöpfers und Vaters, so wie menschliche Geschlechter den Namen von ihrem Stammvater tragen, z. B. das Geschlecht David's von David." — *ἐξ οὗ*) Zu *ὀνομάζεσθαι ἐκ* vrgl. Hom. Il. *κ*, 68.: *πατρόθεν ἐκ γενεῆς ὀνομάζων ἄνδρα ἕκαστον*. Xen. Mem. 4, 5, 12.: *ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι*. Soph. O. R. 1036. — *πᾶσα πατριά*) *πατριά*, bei Classikern

stel Christi solche Drangsale für die Heidenchristen erlitt, konnte diesen nur zur Ehre gereichen, indem sie als Leute von desto höherer Würde erscheinen mussten, je mehr er für sie Drangsale zu übernehmen sich nicht weigerte. Diess nicht nur gegen *Rück.*, welcher es am gerathensten findet, den Inhalt des Satzes unbestimmt zu lassen, um ihm seine *oratorische* Bedeutung nicht zu rauben, sondern auch gegen *Harless* u. *Olsh.*, welche urtheilen, die Leiden des Apostels könnten an sich kein Ruhm für die Heidenchristen sein. Sie sind es durch die Dignität des Leidenden und durch sein Verhältniss zu denen, um welcher willen er litt.

gewöhnlicher πάτρα, heisst *gens*, es mag nun im engern Sinne eine *Familie* *), oder im weitern, nationellen Sinne eines *Volksstamms* (Act. 3, 25. 1. Chron. 16, 28. Herod. 1, 200.) gemeint sein. Im letztern Sinne hier; denn jede *gens* in den *Himmeln* kann nur auf die verschiedenen *Engelclassen* gehen (welche πατριαί heissen, nicht als ob Fortpflanzung unter ihnen wäre Matth. 22, 30., sondern weil sie Gott als ihren Schöpfer und Herrn zum Vater haben), als passendes Analogon aber der Engelclassen auf Erden nicht die besondern Familien, sondern die *Völkerschaften* erscheinen. Die *Vulg.* hat *paternitas*, welchen Sinn *Hieron.*, *Theodoret.* u. M. andeuten. Letzterer: ὃς ἀληθῶς ὑπάρχει πατὴρ, ὃς οὐ παρ' ἄλλου τοῦτο λαβὼν ἔχει, ἀλλ' αὐτὸς τοῖς ἄλλοις μεταδέδωκε τοῦτο. Diese Fassung drückt auch *Luther* (im Wesentlichen von *Harless* gebilligt) aus: *der der rechte Vater ist über Alles, das da Kinder heisset* u. s. w. Allein πατριά heisst nie *Vaterschaft* (πατρότης), und was soll jede Vaterschaft *im Himmel* sein **)? πᾶσα, *jede*, zeigt, dass sich P. nicht etwa blos *zwei* πατριάς, die Gesammtheit der Engel und die Gesammtheit der Menschen (*Calvin*, *Grot.*, *Wetst.*, *Koppe* u. M. oder die Seligen im Himmel und die Auserwählten auf Erden (*Calov.*, *Wolf*) gedacht habe (hätte er blos *zwei* πατριάς gedacht, so hätte er schreiben müssen πᾶσα πατριὰ ἡ ἐν οὐρ. καὶ ἡ ἐπὶ γῆς), sondern eine *Vielheit*, sowohl von angelischen als auch von menschlichen πατριαῖς, und in so fern ist seine Vorstellung der *numerischen Form* nach, obwohl nicht der *Idee* von πατριά nach, verschieden von der Rabbinischen Vorstellung, nach welcher die Engel (bei den Cabbalisten die Sephiroth) als *familia superior* bezeichnet werden (s. *Wetst.* p. 247 f. *Buxt.* Lex. Talm. p. 1753. *Schoettg.* Hor. p. 1237 f.). Hat man πᾶσα πατριά sogar *die ganze Familie* erklärt, wobei man ebenfalls entweder die *Engel und Menschen* (*Michael.*, *Zach.*, *Morus*, *Meier*, *Olsh.* u. Aeltere), oder *die Seligen im Himmel und die Christen auf Erden* (*Beza*), oder gar die *Juden und Heiden* (*Cramer*) gedacht hat: so war diess schon sprachlich falsch. Vrgl. z. 2, 21. — ὀνομάζεται) *den Namen führt*, nämlich den Namen πατριά; s. oben. Nichts Anderes giebt der Text, und haben Viele den Namen *Kinder Gottes* verstanden (*Beza*, *Pisc.*, *Grot.*, *Wolf*, *Bengel*, *Mich.*, *Zachar.*, *Mor.*, *Koppe* u. M., auch

*) Hieher gehört auch die Jüdisch-genealogische Unterscheidung von φυλή, wornach πατριά einen Zweig eines der zwölf Stämme (φυλῶν) bezeichnet. S. z. Luk. 2, 4.

**) *Hieron.* findet sie bei den *Erzengeln*, und *Theodoret.* sagt: οὐρανίους πατέρας τοὺς πνευματικοὺς καλεῖ, und citirt 1. Kor. 4, 15.

Flatt u. *Olsh.*), so ist dies rein eingelegt. *Andere* haben „*nomen pro re*" (*Zanchius*, *Menoch.*, *Estius* u. M.) gefasst, so das *ὀνομάζεσθαι existere* bezeichne. So auch *Rück.*, nach welchem P. ausdrücken will, Gott heisse der Vater, in wie fern alles Lebende im Himmel und auf Erden Sein und Namen (d. h. Würde und Wesenseigenthümlichkeit) von ihm habe. Sprachwidrig; wenigstens müsste statt *ὀνομάζεται: εἶναι ὀνομάζεται* stehen (vrgl. Isae. de Menecl. her. 41.: *τὸν πατέρα, οὗ εἶναι ὠνομάσθην*, Plat. Pol. 4. p. 428. E.: *ὀνομάζονταί τινες εἶναι*). *Holzh.* unrichtig: *ὀνομάζειν* heisse *in's Dasein rufen.*

Anmerkung 1. In *ἐξ οὗ — ὀνομάζεται* wird Gott allerdings als *Allvater* (Vater aller Engel und Menschen) charakterisirt. Vrgl. *Luther's* Glosse: „Es sind auch alle Engel, alle Christen, ja auch alle Menschen Gottes Kinder, denn er sie alle geschaffen hat." Doch ist es von P. nicht einmal im blosen Sinne der Schöpfung, nicht im rationalistischen Begriffe der Allvaterschaft gemeint, dass jede *πατριὰ* diesen Namen *ἐκ θεοῦ* als von ihrem Vater her führe, sondern im höhern geistlichen Sinne der göttlichen Vaterschaft und der Kindschaft Gottes. Er denkt bei *ἐξ οὗ* an ein höheres *πατρόθεν* als an das der blosen Schöpfung. Denn *πατριαὶ*, so von Gott als ihrem *πατήρ* heissend, sind nicht blos die *Engel*gemeinschaften alle, da sie ja *υἱοὶ θεοῦ* von Anbeginn gewesen und nicht aus dieser *υἱότης* herausgefallen sind, sondern auch alle *Menschengeschlechter* auf Erden, da nicht nur die Juden, sondern auch alle Heidennationen an der christlichen *υἱοθεσία* Theil bekommen haben und die letzteren *συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν τῷ Χριστῷ* sind (V. 6.). Ist diess auch noch nicht vollständig, so ist es doch schon theilweise thatsächlich geworden, während P. schreibt, und vollständige ideale Thatsache in Gottes Rath. *Deshalb* sagt P. mit Recht auch von *jedem* Volksstamm, auf Erden, er führe den Namen *πατριά*, weil Gott sein Vater sei. Mit Ungrund hat daher *Harless* an dem Begriffe der Allvaterschaft, der hier doch klar aber ideal ausgedrückt ist, Anstoss genommen, und der Stelle eine Beschränkung gegeben, welcher die allumfassende Ausdrucksweise ganz entgegensteht: „dess Namen jedes Kind [d. i. jedes *rechte* Kind] im Himmel und auf Erden trägt." Mithin als ob P. etwa geschrieben hätte: *ἐξ οὗ πᾶσα ἀληθινὴ πατριὰ* etc.

Anmerkung 2. Durch die Unächtheit von *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ.* fällt auch die Möglichkeit, *ἐξ οὗ* auf *Christum* zu beziehen (*Beza*, doch schwankend, *Calvin*, *Zanchius*, *Hammond*, *Cramer* u. M.). Wären aber auch jene Worte ächt (*de Wette* vertheidigt sie), so gienge *ἐξ οὗ* doch auf *Gott*, weil *ἐξ οὗ* etc. das *Vater*verhältniss charakterisirt

und ἵνα δῷ etc. auf den Vater geht. — *Polemische* Beziehungen endlich, gegen den *Particularismus der Juden* (*Chrys.*, *Calvin*, *Zanchius* u. M.), oder gar gegen „scholam *Simonis*, qui plura principia velut plures Deos introducebat". (*Estius*), oder gegen die *Engelverehrung* (*Michael*) sind gänzlich abzuweisen, als willkürlich an sich und zum Charakter und Inhalte des vorliegenden Gebetes ungehörig.

V. 16. Ἵνα δῷ) (s. die krit. Anm.) führt die *Absicht* des κάμπτω etc. ein, und *somit* den Inhalt des Gebetes. Vrgl. z. 1, 17. — κατὰ τὸ πλοῦτος τ. δόξ. αὐτ.) d. h. zufolge dessen, dass seine Herrlichkeit in so grosser Fülle ist. Vrgl. z. 1, 7. Es kann sowohl zu δῷ ὑμῖν, als auch zum Folgenden gezogen werden. Ersteres ist das Natürlichste, u. vrgl. 1, 17. Nach der reichen Fülle an Herrlichkeit *kann* und *will* Gott das Gebetete verleihen. Die δόξα nämlich umfasst die *ganze* glorreiche Vollkommenheit Gottes, und kann nur mit Willkür auf die *Macht* (*Grot.*, *Koppe* u. M.) oder auf die *Gnade* (*Beza*, *Calvin*, *Zach.* u. M., vrgl. *Matthies*, *Holzh.*, *Olsh.*) beschränkt werden. — δυνάμει κραταιωθῆναι) Dativ. instrum.: *mit Kraft* (welche eingeflösst wird) *gestärkt zu werden*, Gegentheil von ἐκκακεῖν V. 13. Das diese Kräftigung Vermittelnde ist der heilige Geist (διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ). Vrgl. Rom. 15, 13. Nach *Harless* ist es Dativ der *Form* (vrgl. ἰσχύειν τοῖς σώμασι Xen. Mem. 2, 7, 7.), so dass das Erstarken *in Kraft* dem Erstarken in Erkenntniss oder dergl. entgegenstehe. Allein wozu hätte P. εἰς τὸν ἔσω ἄνθρ. hinzugesetzt, wenn er eine so specielle Erstarkung gemeint hätte? Die Kräftigung soll den *ganzen* inwendigen Menschen betreffen, daher die Beziehung auf eine einzelne Geistesfacultät (auch *Olsh.* bezieht δυνάμει zunächst auf den *Willen*) nicht im Contexte begründet ist. *Andere* haben *adverbialisch* erklärt: *auf kräftige Weise* (*Beza*, *Vater*, *Rück.*, *Matthies*). S. *Bos* ed. *Schaef.* p. 743. *Matthiae* p. 897. So wäre δύναμις Kraft, welche *von Seiten der Stärkenden* angewendet wird. Vrgl. Xen. Cyr. 1, 2, 2. Aber dem Gegensatze von ἐκκακεῖν, welches Mangel an Kraft *von Seiten der Leser* anzeigt, ist unserer Fassung entsprechender. — εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον) εἰς nicht für ἐν (*Vulg.*, *Beza* u. M.), sondern: *in Betreff des innern Menschen*, die nähere Bestimmung der Beziehung enthaltend. S. *Kühner* II. §. 557. Anm. I. *Der innere Mensch* ist das Subject des νοῦς, das vernünftig sittliche Ich, das sich als ethische Persönlichkeit selbstbewusste Wesen des Menschen, welches mit dem göttlichen Willen harmonirt (Rom. 7, 16. 25.), aber beim

unwiedergebornen Menschen der Sündenmacht im Fleische zur Knechtschaft verfällt (Rom. 7, 23.), und auch beim Wiedergebornen der beständigen Erneuerung (4, 23. Rom. 12, 2.) und der Kräftigung durch den Geist Gottes bedarf (δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος), um nicht von dem sündlichen Gelüste der σάρξ, deren Lebensprincip die ψυχή, das animalische Seelenwesen, ist, überwunden zu werden (Gal. 5, 16 f.). Das Gegentheil ist ὁ ἔξω ἄνθρωπος (2. Kor, 4, 16.), d. h. die von der ψυχή regierte σάρξ, wodurch der Mensch als äussere Erscheinung constituirt ist. Im äusseren Menschen hat die Sünde ihren Sitz (Rom. 7, 18.), der innere aber ist von Natur auf das sittlich Gute gerichtet, jedoch ohne die Erneuerung und Kräftigung durch den heiligen Geist zu schwach, um, dem sündlichen Principe in der σάρξ entgegen, das Gute, welches von ihm erkannt, gefühlt und gewollt wird, zu vollziehen (Rom. 7, 15—23.). Uebrigens ist es um so weniger eine „*ungereimte* Behauptung" (*Harless*), dass die Vorstellungen ὁ ἔσω und ὁ ἔξω ἄνθρωπος aus *Plato's* Philosophie herrühren (s. d. Stellen aus Plato, Plotin und Philo b. *Wetst.* u. *Fritzsche* z. Rom. 7, 22.), da auch dem Ap. der νοῦς *an sich* das rein Sittliche im Menschen ist, da sich ferner die Platonische Dichotomie des menschlichen Seelenwesens in πνεῦμα (νοῦς) und ψυχή auch bei Paulus findet (1. Thess. 5, 23. vrgl. Hebr. 4, 12.), und da die Platonischen Ausdrücke *populär* geworden waren (vrgl. auch 1. Petr. 3, 4.), so dass der Platonismus jener Vorstellungs- und Ausdrucksweise bei Paulus keineswegs ein *bewusster* zu sein und eine *Bekanntschaft* mit der Platonischen Philosophie, als solcher vorauszusetzen braucht.

V. 17. Κατοικῆσαι etc.) nicht Parenthese bis ὑμῶν (*Er. Schmid*), sondern Parallele zu δυνάμει κραταιωθῆναι etc., welche „*declarat, quale sit* interioris hominis robur," *Calvin.* Nach *Rück.* soll hier etwas von der ersten Bitte *Verschiedenes* gebeten sein und eine Steigerung statt finden. So müsste man, bei dem Mangel einer Verbindungspartikel mit *de Wette* den Infin. als Infin. des Zweckes nehmen; allein der Umstand, dass bei Christen die Kräftigung durch den Geist, der ja Christi Geist ist, als *verschieden* von dem Einwohnen Christi gar nicht gedacht werden kann (Rom. 8, 9. 10. 2. Kor. 12, 9. Phil. 4, 13. Rom. 15, 17 f.), und endlich das nachherige ἐῤῥιζ. κ. τεθεμ., welches offenbar die Vorstellung des κραταιωθῆναι wieder ausprägt, entscheidet für erstere Fassung. Das *erklärende* Moment aber liegt in dem mit Nachdruck vorangestellten κατοικῆσαι: dass Christus *seinen Wohnsitz nehme* durch den Glauben in euren Herzen.

In dem heilgen Geiste nämlich, welcher Christi Geist ist (s. z. Rom. 8, 9. 10. Gal. 2, 20. 4, 6.), vollzieht Christus die Verheissung seiner geistigen Gegenwart in den Herzen (Joh. 14, 23. vrgl. oben z. 2, 17. 2. Kor. 13, 5.), wobei der Glaube das Aneignende auf Seiten des Menschen ist (daher διὰ τῆς πίστ.). Wo also ein κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος ist, da ist auch ein κατοικῆσαι Christi, weil jenes nicht ohne eine *fortdauernde* Wirksamkeit Christi in den Herzen möglich ist. Entgegengesetzt dem κατοικῆσαι Christi in den Herzen ist ein vorübergehender (πρόςκαιρος) Empfang des heiligen Geistes (Gal. 3, 3.). Eine nähere Bestimmung, durch welche der Satz κατοικῆσαι etc. wirklich Erklärungssatz des vorhergegangenen sein kann, ist daher vorhanden, nämlich in dem vorangestellten nachdrucksvollen κατοικῆσαι selbst. Diess gegen *Harless* u. *Olsh.*, welche diese nähere Bestimmung erst in dem folgenden ἐν ἀγ. ἐῤῥιζ. κ. τεθεμ. finden. — Zu κατοικεῖν im geistigen Sinne vrgl. Kol. 1, 19. 2, 9. Jak. 4, 5. 2. Petr. 3, 13. Test. XII patr. p. 652. 734. u. d. Stellen b. *Theile* ad Jac. p. 220.

V. 18. Ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζ. κ. τεθεμ.) ist nicht vom folgenden ἵνα durch Interpunktion zu trennen, weil es zu ἵνα etc. gehört (vrgl. *Lachm.*): *damit in Liebe gewurzelt und gegründet ihr vermöget* u. s. w. So wird der *Zweck* der vorherigen beiden parallelen Infinitivsätze ausgesprochen, und das nachdrücklich vorangestellte ἐν ἀγ. ἐῤῥιζ. κ. τεθεμ. entspricht ganz der Paulinischen Lehre von der πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Gal. 5, 6. Durch die Kräftigung ihres innern Menschen vermittelst des Geistes, durch das κατοικῆσαι Christi in ihrem Herzen, sollten die Leser im Lieben fest werden, und im Lieben fest geworden die Grösse der Liebe Christi zu begreifen vermögen. Wie oft ἵνα und andere Conjunctionen einem mit besonderem Nachdrucke vorangestellten Theile des Satzes nachfolgen (vrgl. *Kühner* II. p. 626.), gleichviel ob jener Satztheil Subject oder Object sei (Rom. 11, 31. 2. Kor. 2, 4. 2. Thess. 2, 7. Act. 19, 4. Gal. 2, 10 al.), s. b. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 541. *Stallb.* ad Plat. de Rep. II. p. 109. Vrgl. z. Gal. 2, 10. Diese Structur befolgen hier *Beza*, *Cajet.*, *Camerar.*, *Heins.*, *Grot.*, *Calixt.*, *Seml.*, *Storr*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier* u. M., jetzt auch *Winer* ed. 6. Vrgl. schon *Phot.* b. *Oec.* Mit dem *Vorhergehenden* hingegen wird ἐν ἀγ. ἐῤῥιζ. κ. τεθεμ. verbunden von *Chrys.*, *Erasm.*, *Castal.*, *Luther*, *Estius*, *Er. Schmid*, *Mich.*, *Morus*, *Koppe* u. M., auch *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *de Wette*; es schliesse sich in abnormer Casussetzung prädicativ an ἐν ταῖς καρδ. ὑμῶν oder gar an κραταιωθῆναι sc.

ὑμᾶς (*Er. Schmid*) an*). Gegen den abnormen Nominat. der in Participien fortgehenden Construction wäre an sich nichts einzuwenden (s. schon *Phot.* b. *Oecum.* s. u. St. u. *Richter* de anac. gr. I. p. 7. *Seidl.* ad Eur. Iph. T. 1072. *Winer* p. 505.); aber hier stehen die Participia *Perfecti* entgegen, welche ja nicht den Zustand, in welchen die Leser *kommen sollen* („ita ut in amore sitis stabiles," *Morus*), ausdrücken würden, sondern den Zustand, in welchem sie sich bereits *befinden* (so auch *Rück.*), den Zustand, welcher als Prädicat der Leser *vorausgesetzt* werde (so auch *Harless* u. *Olsh.*). Nach dem Wunsche aber, dass die Leser gekräftigt *werden möchten*, und dass Christus seinen Wohnsitz in ihren Herzen *nehmen möchte*, würde die Voraussetzung, dass sie ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι *bereits seien*, ganz widersprechend sein. Participia *Praesent.* wären logisch nothwendig: indem ihr in der Liebe befestiget *werdet*," dadurch nämlich, dass Christus seine Wohnung in euch nimmt. Dagegen beruft sich *de Wette* mit Unrecht auf Kol. 2, 7., wo ja bei ἐῤῥιζωμένοι das Empfangenhaben Christi als bereits vorhergegangen erscheint. — ἐν ἀγάπῃ) ist den folgenden Bildern gemäss der *Boden*, in welchem die Leser gewurzelt und gegründet sind, nämlich in *Liebe*, der *Wirkung* des Glaubens, in christlicher *Bruderliebe*; daher in dem Verhältnisse des Glaubens zur Liebe**) kein Grund vorhanden ist, mit *Holzh.*, u. *Harless* nach ἐῤῥιζ. κ. τεθεμ., zu suppliren ἐν Χριστῷ, was auch nicht durch die Artikellosigkeit von ἀγάπῃ gefordert wird; denn ohne Artikel (*in amando*) hat es „*vim quasi verbi*," *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 1, 9. Jene Ergänzung ist aber um so willkürlicher, da eine Bestimmung durch ἐν bereits da ist, der Leser also nicht darauf verfallen konnte, noch eine hinzuzudenken. Mit Nachdruck *vorangestellt* aber ist ἐν ἀγ. ἐῤῥιζ. κ. τεθεμ., weil nur die *liebende* Seele zur Erkenntniss der Liebe Christi geeignet ist (vrgl. 1. Joh. 4, 7 ff.). Falsch *Beza*: „charitatem intellige, *qua diligimur a Deo*" (so auch *Calov.*, *Wolf* u. M.), und *Bengel*: die Liebe *Christi* sei gemeint, wogegen der Mangel einer Genitiv-Bestimmung entscheidet. — ἐῤῥιζ. καὶ τεθεμελ.) doppelte bildliche Be-

*) *Harless*: die Veränderung der Construction sei hier wie Kol. 2, 2. um so natürlicher, da das Prädicat zu gleicher Weise von καρδίαις und ὑμῶν gelte und als wesentliches Moment selbstständig hervortreten müsse.

**) Treffend schon *Calvin*: „neque enim disputat P., *ubi salus nostra fundata sit* — —, sed quam firma et tenax debeat in nobis esse caritas" (vielmehr: „quam firmi et tenaces debeamus esse in caritate").

zeichnung des Sinnes: *standfest und beharrlich.* Als *Gewächs* (vrgl. Matth. 13, 3 ff.), vielleicht *Baum* (Matth. 7, 17.), und zugleich als *Gebäude* stellt sich P. die Gemeinde seiner Leser vor. Vrgl. Kol. 2, 7. 1. Kor. 3, 9. Profanstellen für den tropischen Gebrauch beider Worte s. b. *Raphel.* Herod. p. 534. *Bos* Exerc. p. 183. *Wetst.* p. 248. Vrgl. d. Väter b. *Suicer* Thes. II. p. 905. — *ἐξισχύσητε*) *völlig vermöget* (Sir. 7, 6. Plut. Mor. p. 801. E. Strabo 17. p. 788.). — *καταλαβέσθαι*) *zu begreifen, κατανοεῖν.* Vrgl. Act. 4, 13. 10, 34. 25, 25. Joseph. Antt. 8, 6, 5., bei Classikern im Activ. Vrgl. z. Joh. 1, 5. Sonderbar contextwidrig (weil das Object nicht dazu passt) *Holzh.*: es heisse *ergreifen*, und P. habe an einen *Kampfpreis* gedacht (1. Kor. 9, 24. Phil. 3, 12.). — *σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις*) Die höchste und werthvollste Erkenntniss (Phil. 3, 8.) kann P. nur als Gemeingut *aller* Christen wünschen; Einzelne, denen er sie wünscht, sollen sie in Gemeinschaft mit *Allen* haben; wie die *Erkenntniss des Heilsgrundes*, so die Erlangung des *Heils selbst* (Act. 20, 32.). — *τί τὸ πλάτος* etc.) Versinnlichung (willkürlich von *de Wette* für „schwerlich" der Paulinischen Schreibart entsprechend erklärt) des Begriffs: *wie gross in jeder Beziehung.* Das tief ergriffene Gemüth mit seiner lebhaft erregten Phantasie schaut die *metaphysiche* Grösse wie eine *physische, mathematische*, nach allen Seiten sich erstreckende. Vrgl. Hiob 11, 7. 8. 9. Die vielen willkürlichen Ausdeutungen der einzelnen Dimensionen bei älteren Auslegern (s. b. *Corn. a Lap.* u. *Calov.* *Jede* specielle Ausdeutung ist unpsychologisch und öffnet nur der Subjectivität die Schranken*). *Wovon aber werden diese Dimensionen ausgesagt?* Nicht von der *christlichen Gemeinde*, als dem geistigen *Tempel Gottes* Apoc. 21, 16. (*Heinsius, Homberg, Wolf, Mich., Cramer, Koppe* u. M., vrgl. *Bengel*), was cotextwidrig ist, da vom Tempel Gottes weder vorher, noch nachher (*τεθεμελιωμένοι* — — *τὸ πλήρωμα τ. θεοῦ!*) geredet wird. Nicht von dem *Erlösungswerke* (*Chrys.*: *τὸ μυστήριον τὸ ὑπὲρ ὑμῶν οἰκονομηθέν*,

*) Beispielsweise nur einige solcher Ausdeutungen: *Oecum.*: es werde bezeichnet, dass die Erlösung und die Erkenntniss Christi von Ewigkeit vorher bestimmt (*μῆκος*), auf alle sich erstrecke (*πλάτος*), bis in die Hölle mit ihrer Kraft reiche (*βάθος*) und dass Christus bis über die Himmel emporgestiegen sei (*ὕψος*). *Erasm.* Paraphr.: „*altitudine* ad angelos usque se proferens, *profunditate* ad inferos usque penetrans, *longitudine* ac *latitudine* ad omnes hujus mundi plagas sese dilatans." *Grot.*: „*latissime* se effundit in omnes homines, et in *longum*, i. e. in omnia saecula se extendit, et ex *infima* depressione hominem liberat, et in loca *suprema* evehit."

Theophyl., Oecum., Theodoret., Beza, Piscat., Zanchius, Calov. u. M., auch *Rück., Meier, Harless, Olsh., B. Crus.*), da, nachdem V. 14. ein neuer Theil der Rede angehoben, von dem *μυστήριον* nicht wieder geredet ist. Nicht von dem *Geheimniss des Kreuzes*, wobei von *Augustin.* und *Estius* wunderliche Allegorien aus der *Figur* des Kreuzes gezogen werden *). Nicht von der *Liebe Gottes* zu uns (*Chrys.: τὸ μέγεθος τῆς ἀγάπης τ. θεοῦ, Theodor. Mopsv., Erasm., Vatabl., Grot., Baumg., Flatt*), da vorher *ἐν ἀγάπῃ* nicht auf diese Liebe geht. Nicht von dem *„göttlichen gnadenreichen Wesen“* (*Matthies*), was nur dann richtig wäre, wenn die Prädicate ausschliessliche Eigenschaften des göttlichen Wesens wären, so dass sich Letzteres als das Subject von selbst verstände. Nicht von der *Weisheit Gottes*, welche *de Wette* ganz ungehörig aus Kol. 2, 3. Hiob 11, 8. herbeizieht. *Die Liebe Christi* zu den Menschen V. 19. ist das Subject (*Castal., Calvin, Calixt., Zachar., Morus, Storr, Rosenm., Holzh.*); deren Alles erreichende unbegränzte Grösse wird gemalt **). Statt dass nämlich P. nach *ὕψος* gleich hinzusetzt *τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ* und somit den affectvollen Fluss seiner Rede abschliesst, bietet sich seiner lebhaften Vorstellung, als er bis *ὕψος* geschrieben hat, noch erst das dem eben gesagten *καταλαβέσθαι — ὕψος* dem Sinne nach *klimaktisch* parallele Oxymoron *γνῶναι τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως* dar; er fügt es noch hinzu, und kann nun die Liebe Christi nicht mehr im Genit. ausdrücken, so dass *τὸ πλάτος — ὕψος ohne* Genit. bleibt, aber aus dem gleich folgenden *ἀγάπην τοῦ X.* seine Genitivbestimmung als sich von selbst verstehend in Anspruch nimmt.

V. 19. *Γνῶναι*) Parallele von *καταλαβέσθαι. — τέ*) *und,*

---

*) Nach *Estius* geht die *Länge* auf den Kreuzesstamm bis zum Querholze, die *Breite* auf das Querholz, die *Höhe* auf den über das Querholz hinausragenden Theil, die *Tiefe* auf den in der Erde steckenden Theil. Die *Länge* des Kreuzes begreife, wer einsehe, dass vom Anfange bis an's Ende der Zeiten Niemand anders als durch das Kreuz gerecht werde; die *Breite*, wer erwäge, dass die Kirche auf der ganzen Erde aus der Seite Christi hervorgegangen sei! die *Höhe*, wer die Erhabenheit der durch Christum erworbenen Herrlichkeit im Himmel erwäge, die *Tiefe*, wer das Geheimniss der göttlichen Gnadenwahl betrachte und dadurch zu dem Ausrufe Röm. 11, 32. gebracht werde! — Diess zum warnenden Beispiele, wie auch bessere Exegeten, wenn sie der Subjectivität die Zügel lassen, in ungereimte Deutereien sich verirren können.

**) Vrgl. *Luther:* „dass nichts so breit, lang, tief, hoch sei, da Christus nicht Macht habe und helfen könnte.“

bezeichnet bei Wiederholung entsprechender Worte (*καταλαβέσθαι — γνῶναι*) den Einklang der betreffenden Momente (*Hartung* Partikell. I. p. 105.). — *τὴν ὑπερβάλλ. τῆς γνώσ.*) Das Oxymoron („suavissima haec quasi correctio est,“ *Beng.*) liegt darin, dass eine *adäquate* Erkenntniss der Liebe Christi das menschliche Vermögen übersteigt, die *relative* Erkenntniss derselben aber in desto höherem Grade sich aufschliesst, je mehr das Gemüth von Christi Geist erfüllt, und dadurch selbst im Lieben befestiget ist (V. 17. 18.), welche Erkenntniss nicht die *discursive*, sondern die im *Erfahrungsbewusstsein* beruhende ist. Treffend *Theodor. Mopsv.*: *τὸ γνῶναι ἀντὶ τοῦ ἀπολαῦσαι λέγει, ἐπὶ πραγμάτων εἰπὼν τὴν γνῶσιν, ὡς ἐν ψαλμῷ τὸ ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς, ἀντὶ τοῦ· ἐν ἀπολαύσει με τῆς ζωῆς κατέστησας.* Der *Genit.* *τῆς γνώσ.* ist von dem comperativen *ὑπερβάλλ.* abhängig (Hom. Il. 23, 847. Plat. Gorg. p. 475. C. *Bernhardy* p. 170.), nicht von *ἀγάπην*, aus welcher Structur die Lesart des *Hieron.* (auch A. 74. 115. al. Ar. p.) *ἀγάπην τῆς γνώσεως* entstanden ist, welche jedenfalls, selbst wenn man mit *Grot.* die Liebe (zu Gott und dem Nächsten), *welche aus der Erkenntniss Christi fliesst*, verstehen wollte, einen ungehörigen Sinn giebt und das Oxymoron verwischt. Vrgl. auch *Wolf* Cur. (gegen *Homberg*). — *ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ*) Genit. *subj.* Es ist die Liebe Christi *zu uns*, in seinem Versöhnungstode erwiesen (Gal. 2, 20. Rom. 5, 6 f. 10, al.). Unrichtig *Luther* 1545. *): „dass *Christum lieb haben* viel besser ist denn alles Wissen.“ Wortwidrig, weil *τὴν ὑπερβ. τῆς γνώσ.* nur *adjectivisch* gefasst werden kann, und contextwidrig, weil die Liebe *zu* Christo im ganzen Zusammenhange nicht besprochen ist. Vrgl. vielmehr V. 8. 12. Sonderbar erdichtet *Holzh.*: *γνῶναι ἀγάπην τοῦ X.* sei so viel als *γνῶναι τὸν X. ἐν ἀγάπῃ* oder *καταντᾶν εἰς γνῶσιν τοῦ X. ἐν ἀγάπῃ*, und *ὑπερβ. τ. γνώσ.* gehe auf die Weisheit der gnostischen Irrlehrer (auf welche auch *Estius* bezog); in *diesem* Sinne sei *Luther's* Uebersetzung *richtig!* — *ἵνα πληρωθῆτε* etc.) Zweck des *ἐξισχύειν καταλαβέσθαι — Χριστοῦ*: *damit ihr erfüllet werdet bis zur ganzen Fülle Gottes.* *τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* (vrgl. 4, 13. *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ*) ist nach dem Contexte, welcher von den *operationibus gratiae* redet, die *charismatische* Fülle, welche von Gott verliehen wird. Daher der Sinn: *damit ihr mit göttlichen Gnadengaben bis zu dem Grade erfüllt werdet, dass die Gesammtfülle der-*

---

*) In den früheren Ausgaben hatte er richtig: *die Liebe Christi, die doch alle Erkenntniss übertrifft.*

selben (πᾶν hat den Nachdruck) *auf euch übergegangen sein wird.* πλήρωμα nämlich, dessen bestimmter Sinn aus dem Contexte sich ergiebt (vrgl. z. 1, 10. 1, 23.), hat vermöge seiner ersten Bedeutung: *id quo res impletur*, auch oft die abgeleitete allgemeine Bedeutung von *copia*, πλοῦτος, πλῆθος, weil das, wodurch ein Raum voll gemacht wird, als *reichlich* vorhanden erscheint. So Cant. 5, 12.: πληρώματα ὑδάτων, Rom. 15, 29.; πλήρωμα εὐλογίας Χριστοῦ, Eph. 4, 13. *), Eur. Ion. 664.: φίλων πλήρωμα. Vrgl. *Hesych.*: πλήρωμα· πλῆθος. *Fritzche* ad Rom. II. p. 471. Ganz so das Deutsche *Fülle. Grot.* nimmt es activisch, also gleich πλήρωσις, *Vollmachung*: „donis, *quibus Deus implere solet* homines.“ Diess ist zwar nicht sprachwidrig s. z. 1, 10.), aber weniger einfach, da das passive πληρωθῆτε am natürlichsten auch für πλήρωμα den passiven Begriff, nämlich der *erfahrenen* göttlichen Gabenfülle, annehmen lässt. *Andere*, die Bedeutung: *id quo res impletur* festhaltend aber nicht die daraus abgeleitete Bedeutung *copia*, haben als Sinn angenommen: die *Vollkommenheit* Gottes. S. *Chys.*: πληροῦσθαι πάσης ἀρετῆς ἧς πλήρης ἐστιν ὁ θεός. Vrgl. *Oecum.* u. M. Neuerlich so *Rück.*: „damit ihr immer mehr mit aller Vollkommenheit erfüllt werdet, bis ihr endlich die ganze Fülle der göttlichen Vollkommenheit erreicht habet.“ Vrgl. *Olsh.* Allein *dieses* Ziel kann von P. nicht als ein im zeitlichen Leben zu verwirklichender Zweck gedacht sein (1. Kor. 13, 10—12.). Diess auch gegen *Matthies*, welcher die Unendliche Fülle der an Gnade, Wahrheit u. s. w. unerschöpflichen Wesenheit Gottes versteht, welche in Christo offenbar geworden ist. *Harless* will auch hier (aber s. z. 1, 23.) die *Gnadengegenwart der göttlichen* δόξα, mit welcher Gott die Seinigen erfüllt, gemeint wissen, wie auch *Holzh.* an die den Tempel erfüllende *Schechinah* denken lässt (vrgl. *Burg* b. *Wolf*, *Baumg.*, *Michael.*). Am verkehrtesten *Koppe* (vrgl. *Stolz*): ἵνα πληρ. stehe für ἐν τῷ πληρωθῆναι, welches gleich ἀνακεφαλαιωθῆναι sei, und πᾶν τὸ πλήρωμα sei nicht verschieden von πᾶσα ἡ ἐκκλησία (vrgl. *Elsn.*): „amor Christi immensus conspicuus est in eo, quod et ipsi vos, licet e gentibus essetis, recepti estis in universum hoc regnum divinum!“ Diess bedarf so wenig einer Widerlegung, wie die Erklärung von *Vatabl.* von einer *plena Dei cognitio* (vrgl. *Seml.*), oder von *Schoettg.*: „ut doceamini omnem doctrinam divinam.“ — εἰς) steht nicht für ἐν (*Grot.*, *Estius*, *Rosenm.*), heisst aber auch nicht: *in* — *hinein* (ver-

*) Nicht auch Joh. 1, 16., wo vielmehr der Context (V. 14. πλήρης χάριτος etc.) die erste Bedeutung fordert: *das, wovon Christus voll ist.*

senkt werdend), wie *Matthies* will, wozu πληρ. nicht passt, sondern es bezeichnet *das quantitative Ziel* der Erfüllung. *Matthiae* p. 1348.

V. 20. 21. Das eigentliche Gebet, die Bitte, ist zu Ende; aber die Zuversicht zum Allmächtigen, welcher noch weit mehr thun kann, treibt noch eine recht volle, feierliche Lobpreisung aus dem betenden Herzen, mit deren Fülle Rom. 16, 25—27. zu vergleichen ist. — ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι) gehört zusammen. *Ueber Alles hinaus*, d. i. *mehr als Alles thun können* ist *populärer* Ausdruck der *allerhöchsten Thatkraft*, so dass πάντα nach populärer Redeweise ganz unbegränzt, und nicht mit *Grot.* durch *quae hactenus visa sunt* eigenmächtig zu beschränken ist. Dieses ὑπὲρ πάντα gehört weder zu δυναμένῳ (*Holzh.*), weil sonst ποιῆσαι überflüssig wäre, noch steht ὑπέρ *adverbialiter* (2. Kor. 11, 23.), wie *Bengel* will, worauf wegen des dabeistehenden πάντα kein Leser verfallen konnte. — ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμ. ἢ νοοῦμ.) specialisirende und zugleich den Begriff des ὑπέρ häufende Näherbestimmung zu dem allgemeinen und unbestimmten ὑπὲρ πάντα: *über die Maassen mehr als das, was wir bitten oder verstehen.* Nach *Rück.* bezieht sich ὧν αἰτούμ. auf πάντα; P. habe nämlich, statt nach πάντα gleich ἃ αἰτούμ. folgen zu lassen, zur Steigerung des ὑπέρ erst noch ὑπερεκπερ. hinzugesetzt, und nun im Genit. anfügen müssen, was eigentlich, zu πάντα construirt, im Accus. nachfolgen sollte. An sich ganz unnöthig; und wenn es dem Ap. nur auf eine Steigerung des ὑπέρ angekommen wäre und er bei πάντα schon ἃ αἰτούμ. im Sinne gehabt hätte, so hätte er nach ὑπερεκπερ. schreiben müssen: πάντων ἃ αἰτούμ., so dass der Sinn wäre: *mehr als Alles* (was wir bitten u. s. w.), *überschwenglich mehr als Alles*, was wir bitten u. s. w. — ὑπερεκπερισσοῦ) ist ausser noch 1. Thess. 3, 10. 5, 13. Codd. Dan. 3, 22. nirgends mehr aufbehalten. Vrgl. aber λίαν ἐκ περισσοῦ Mark. 6, 51., ὑπερπερισσῶς Mark. 7, 37., ὑπερπερισσεύω Rom. 5, 20. 2. Kor. 7, 4. Die Compositionen mit ὑπέρ entsprechen dem überschwenglichen Gefühle Pauli. — ὧν für τούτων ἃ ist Genit. *comparat.* S. *Bernhardy* p. 139. — ἤ) Es komme unser Bitten *oder* unser Begreifen in Betracht, das Eine wie das Andere wird von Gottes Thatkraft unendlich übertroffen. „*Cogitatio* latius patet quam *preces*; gradatio,“ *Bengel.* — τὴν ἐνεργουμ.) nicht *Passiv.* (*Estius*, *Outhov.* b. *Wolf*), sondern *Medium.* S. z. Gal. 5, 6. — ἐν ἡμῖν) *in unseren Gemüthern*, Berufung auf das innere Erfahrungsbewusstsein von der göttlichen Macht, welche in der fortgesetzten Erleuchtung

und ganzen christlichen Begabung des innern Menschen wirksam ist*). Willkürlich *Michael.*: P. beziehe sich auf die *Wundergaben*, was ja nur auf Einzelne passen würde. — V. 21. αὐτῷ) zurückweisend mit rhetorischem Nachdruck. S. *Schaef.* Melet. p. 84. *Kühner* II. p. 330. — ἡ δόξα) sc. εἴη: *der gebührende Ruhm*. Vrgl. Rom. 11, 36. 16, 27. Gal. 1, 5. Allerdings *hat* Gott die Herrlichkeit (1, 17.), woraus *Harless* den Artikel erklärt; aber nicht *davon* ist in den Doxologieen die Rede, nicht davon, dass Gott diess *bezeugt* werde (*Harless*), sondern davon, dass er den *menschlichen* Preis, welcher ihm zukommt, *empfange* (Apoc. 4, 11.). Vrgl. die Vorstellung δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ Luk. 17, 18. Act. 12, 23. Joh. 9, 24. Rom. 4, 20. Apoc. 4, 9. — ἐν τῇ ἐκκλ. ἐν Χριστῷ Ἰ.) gehört nicht zusammen (*Luther*, *Mich.*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Holzh.*, *Meier*, *Olsh.*), wogegen zwar nicht der Mangel des Artikels entscheidend ist, da ἡ ἐκκλησία ἐν Χριστῷ zum Unterschiede von der Jüdischen ἐκκλησία als Ein Begriff verbunden sein könnte, wohl aber die völlige Entbehrlichkeit dieser unterscheidenden Bezeichnung; denn dass ἡ ἐκκλησία die *christliche* Gemeinde (die ἐκκλησία κατ᾽ ἐξοχήν) sei, verstand sich von selbst. Vielmehr ist ἐν τῇ ἐκκλ. der *äussere Bereich*, in welchem Gott gepriesen werden soll, und ἐν Χριστῷ ist die *geistige Sphäre*, in welcher diese Lobpreisung vor sich gehen soll; denn nicht ausser Christo, sondern *in Christo*, als dem Glaubenselemente, in welchem die ethische Lebensthätigkeit des Christen sich bewegt, preist er Gott. Vrgl. V. 5, 20. Verwandt, aber nicht gleich (gegen *Grot.* u. M.), ist die Vorstellung διὰ Χριστοῦ Rom. 1, 8. 7, 25. Beide Vorstellungen: Kol. 3, 17. — εἰς πάσας τὰς γενεὰς etc.) *auf alle Generationen des Zeitalters der Zeitalter hin***). Der αἰὼν τῶν αἰώνων bezeichnet *die mit der Parusie beginnende ewige Weltperiode*, den αἰὼν μέλλων gedacht als das *Superlativum* der Weltperioden (*Winer* p. 220.). Vrgl. Dan. 7, 18. 3. Esdr. 4, 38. Der *Plural*-Ausdruck οἱ αἰῶνες τῶν αἰώνων (Gal. 1, 5. Phil. 4, 20. al.) ist nicht dem sachlichen Sinne nach, sondern nur der Vorstellung nach verschieden, indem dabei die Messianische Zeit nicht als *Einheit*, sondern als Reihe *mehrerer* Zeitläufte gedacht ist, mithin nicht als Totalität, wie bei ὁ αἰών, sondern nach den mehreren Bestandtheilen, deren Gesammtheit das Ganze der

---

*) Treffend bemerkt *Chrys.*, auch diess hätten wir ja weder gebeten noch gehofft.

**) „αἰῶνες periodi oeconomiae divinae ab una quasi scena ad aliam decurrentes," *Beng.*

Messianischen Ewigkeit bildet. Durch εἰς πάσας τὰς γενεὰς etc. wird ausgedrückt, dass die bezeichnete Lobpreisung Gottes in alle Geschlechter der (nahen) Messianischen Weltperiode hinein *sich erstrecken*, d. h. dass diese Lobpreisung nicht blos bis zur Parusie dauern, sondern dann auch forthin das Geschäft aller Generationen, welche in dem Messianischen αἰών leben werden, sein möge, also nicht blos ἐς τὸ παρόν statt finden, sondern ἐς τὸ ἀΐδιον währen soll. Der Name *γενεαί* kommt den in der Messianischen Weltperiode Lebenden zu, in so fern die Bevölkerung des Messiasreichs aus den verschiedenen Generationen der verschiedenen Zeitalter der *vormessianischen* Weltperiode bestehen wird; daher die an sich sprachwidrige (s. z. V. 5.) Erklärung von *γενεαί* durch *Zeitperioden* (nach *Harless* soll der Sinn sein: *auf alle Zeiten der ganzen Ewigkeit*, vrgl. *Rück.*) ohne allen Grund ist. *In der Gemeinde* soll Gott gepriesen werden, und dieser Preis soll nach der Parusie nicht verstummen. Daher steht ἐν τῇ ἐκκλ. unserer Fassung nicht entgegen, wie *de Wette* meint, welcher übrigens an u. St. die Vorstellung einer sehr langen Dauer der Kirche findet, wie sie P. nicht erwartet habe. Aber er hätte vielmehr (vrgl. auch dessen Bemerkung zu 4, 6.) consequenter Weise eine *ewige* Dauer der (zeitlichen) Kirche finden müssen, wie sie auch kein *Schüler* Pauli erwartet haben könnte. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 108. will, unter Festhaltung von *καί* vor ἐν *X.* '*I.*, εἰς πάσας τὰς γενεὰς etc. nur zu ἐν *X.* '*I.*, nicht aber zu ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ gehören lassen, denn nur gegenwärtig und auf Erden geschehe die Verherrlichung Gottes in der Kirche, in Christo aber geschehe sie ewiglich. Unrichtig, weil auch die zeitliche Verherrlichung nicht anders als ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ geschieht, mithin das *καί* (welches aber unächt ist, s. d. krit. Anm.) erst *nach* Χριστῷ Ἰησοῦ seine logische Stelle gehabt hätte. Wäre *καί* ächt, so wäre es nicht gleich *δέ*, wie nach *Hofm.* angenommen werden müsste, sondern *et quidem*. Nach *Baur* p. 433. findet hier wieder der gnostische Begriff der αἰῶνες statt, nach welchem sie „als die γενεαὶ τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων die Aeonen in *dem* Sinne sind, in welchem Gott selbst, als die ausserzeitliche Einheit der Zeit, in den Aeonen als den Momenten der sich explicirenden Zeit sich selbst individualisirt.“

KAP. IV.

V. 6. Nach *πᾶσιν* hat *Elz.* mit Minuskeln, *Chrys. Theodoret.* ὑμῖν, wofür D. E. F. G. K. L. u. viele Minuskeln, auch m. Verss. u. Väter ἡμῖν lesen. So *Griesb.* u. *Scholz.* Aber *jedes* Pronom. fehlt bei A. B. C. u. m. Minusk., Verss. u. Vätern. Die Pronom. sind exegetische Zusätze, welche die Beziehung von *πάντων, πάντων, πᾶσιν* auf die Christen sichern sollen. — V. 7. Der Artikel von χάρις fehlt bei B. D.* F. G. L. Minusk. Getilgt von *Lachm.* Aber leichter wurde er durch das vorhergehende *H* absorbirt, als durch eine Doppelschreibung desselben eingebracht, und *für* ihn sprechen auch die Lesarten ἡ χάρις αὕτη bei C.** 10. 31. Cyr. u. ἡ χάρις αὐτοῦ b. Aeth., in welchen der Artikel *glossirt* ist. — V. 8. Vor ἔδωκε haben *Elz., Scholz, Tisch.:* καί, welches A. C.** D.* E. F. G. 17. Copt. Slav. ant. Vulg. It. u. m. Lat. Väter wider sich hat, und daher von *Griesb.* verdächtiget u. von *Lachm.* getilgt ist. Aber bedeutende Zeugen bleiben doch auch *für* καί, und da d. LXX. Ps. 68, 19. es *nicht* haben, so erscheint die Auslassung als nach den LXX. geschehen, und die Wiederherstellung ist motivirt. — V. 9. Nach κατέβη hat *Elz.* πρῶτον gegen entscheidende Zeugen. Zusatz, wie auch μέρη bei *Elz.* nach κατώτ. Zwar zeugt gegen dieses μέρη weniger starke Auctorität (daher es auch von *Lachm., Scholz* u. *Rück.* beibehalten ist), aber es verräth sich als glossirendes Erzeugniss der sehr alten Erklärung von der Höllenfahrt, um den Ort, wohin Christus hinabgestiegen, als den *unterirdischen* zu bezeichnen. — V. 16. μέρους) A. C. 14. 66. (am Rande) Syr. Arr. Copt. Arm. Vulg. u. m. Väter: μέλους, welches nach *Grot., Mill.* u. *Bengel* von *Griesb.* empfohlen u. von *Rück.* (nicht *Lachm.*) aufgenommen ist. Interpretament nach dem Contexte. G. hat μέτρους, welches ebenfalls für μέρους zeugt. — V. 17. λοιπά) fehlt bei A. B. D.* F. G. Minusk. Copt. Sahid. Aeth. Vulg. It. Clem. Cyr. u. Lat. Vätern. Verdächtiget von *Griesb.*, getilgt von *Lachm.* u. *Rück.* Aber wie nahe lag die Auslassung, da P. zu Heiden redet, die jetzt *Christen* waren, und wenn man 1. Thess. 4, 5. verglich! — V. 18. ἐσκοτισμένοι) *Lachm.* u. *Tisch.:* ἐσκοτωμένοι, nach A. B. Ath. Richtig; die *gangbare* Form ward eingebracht. — V. 26. Der von *Lachm.* getilgte Artikel vor παροργ. fehlt bei A. B. und ward wegen der bestimmten Beziehung im Texte leichter zugesetzt, als weggelassen. — V. 27. μήτε) Alle Majuskeln haben μηδέ. Gebilligt von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm., Tisch., Scholz, Rück.* u. *Harless.* Die weit überwiegende Beglaubigung stellt das zugleich sprachlich am meisten wahrscheinliche μηδέ als das Richtige dar. — V. 28. τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσίν) Viele Varianten, unter welchen ταῖς ἰδίαις χερσὶ τὸ ἀγαθόν (so *Lachm., Rück.*) die bei weitem beglaubigtste Lesart ist (A. D. E. F. G. Mi-

nusk. Ar. pol. Copt. Sahid. Aeth. Arm. Vulg. It. Bas. Epiph. Naz. Hier. Aug. Pel.). Die kürzesten Lesarten sind: blos τὸ ἀγαθόν bei Clem., und blos ταῖς χερσίν bei Tert. *Harless* (vrgl. *Mill.*) vermuthet, dass Letzteres das Ursprüngliche sei; 1. Kor. 4, 12. Gal. 6, 10. habe Veranlassung zu Glossemen gegeben. Allein nur 1. Kor. 4, 12. ist hier parallel, weil Gal. 6, 10. nicht von eigentlicher Arbeit redet. Es wäre daher begründeter, das blose τὸ ἀγαθόν, bei Clem. für ursprünglich zu halten. Aber dagegen ist wieder, dass ταῖς χερσίν bei keinem andern Zeugen fehlt und im Zusammenhange höchst angemessen ist, dahingegen τὸ ἀγαθόν, weil von *Hände*-arbeit die Rede ist, leicht als ungehörig erscheinen konnte. Für die richtige Lesart halte ich demnach ταῖς χερσὶ τὸ ἀγαθόν, was übrig bleibt, wenn man ἰδίαις bei *Lachm.* als Zusatz aus 1. Kor. 4, 12. tilgt. Und damit stimmen auch B. Amiat. Ambrosiast., welche ταῖς χερσὶ τὸ ἀγαθόν wirklich lesen. — V. 29. χρείας) D.* E.* F. G. 46. Arm. in m. Vulg. Codd. It. Codd. Lat. b. Hier. u. m. Väter: πίστεως. Interpretament. — V. 32. δέ) fehlt zwar bei B. u. Minuskeln, Clar. Germ. Clem., Dam., Oec., und ist getilgt von *Lachm.*, ging aber sehr leicht durch die letzte Sylbe von γίνεσθε unter. Weggelassen, wurde es dann in manchen Zeugen nach 5, 1. durch οὖν ersetzt (D.* F. G. Lect. 6. 14. Codd. It.) — ὑμῖν) *Lachm.*: ἡμῖν nach B.** D. E. K. Minusk. Syr. Ar. pol. Sahid. Arm. Chrys. in comm. Theodoret. Theoph. Aber ἡμῖν erscheint als Aenderung nach 5, 2., wo sich zwar die Varianten ὑμᾶς und ὑμῶν finden, aber gegen so entscheidendes Uebergewicht der ἡμᾶς und ἡμῶν lesenden Zeugen, dass ὑμᾶς und ὑμῶν nur für die Ursprünglichkeit unsers ὑμῖν zum Zeugniss wird.

Inhalt: Der *paränetische* Theil des Briefs beginnt mit der allgemeinen Ermahnung an die Leser, würdig ihrer Berufung zu leben, wobei dann insonders das gegenseitige liebevolle Ertragen und die Bewahrung der christlichen Einheit hervorgehoben wird (V. 1—3.). Hierauf folgt V. 4—16. eine ausführliche Darlegung, derjenigen Verhältnisse, welche die Bewahrung der christlichen Einheit zur Pflicht machen, nämlich: a) es sei Ein Leib, Ein Geist u. s. w. V. 4—6. Ferner b) jedem Einzelnen sei die Gnade gegeben, je nachdem Christus seine Gabe abmesse V. 7—10. Und c) Christus habe die verschiedenen Lehrer gegeben, bis dass Alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniss gelangt sein würden, damit Abhängigkeit von Irrlehre aufhöre, hingegen die Wahrheit in Liebe bekannt werde, und so Alle in Bezug auf Christum, das Haupt, zunehmen

möchten, von welchem aus die ganze Kirche, der Leib, ihre organische Entwickelung zur Vervollkommnung vollziehe in Liebe V. 11—16. Hierauf kehrt die Rede der Ermahnung zurück, nämlich nicht mehr heidnisch zu wandeln (V. 17—19.). Sie wären ja ganz anders gelehrt worden, nämlich so, wie es Wahrheit in Jesu sei, dass sie ablegten den alten Menschen, dagegen erneuert würden in ihrem Geiste und anzögen den neuen Menschen (V. 20—24.). Hierdurch motivirt folgen endlich die besondern Ermahnungen, nicht mehr zu lügen, sondern die Wahrheit zu reden, im Zorne nicht zu sündigen u. s. w., nicht mehr zu stehlen, sondern u. s. w., keine schlechten Reden zu führen, sondern u. s. w., nicht bitter, aufbrausend u. s. w. zu sein, sondern gütig, barmherzig, verzeihend (V. 25—32.).

V. 1. S. über V. 1—6. *Winser* Commentat. Lps. 1839. — παρακαλῶ) „Parte doctrinae absoluta venit, ut solet, ad adhortationes," *Grot.* Zwar beginnt gleich wieder V. 4. eine *doctrinelle* Auseinandersetzung bis V. 16., aber dieselbe *dient* der Paränese und ist selbst vom paränetischen Elemente durchdrungen (V. 14. 15.), daher *Holzh.* ohne Grund trotz des παρακαλῶ (vergl. Rom. 12, 1.) V. 1—16. noch zum dogmatischen Theile des Briefes rechnet. — οὖν) folgert die Ermahnung aus dem unmittelbar Vorhergegangenen 3, 21. Denn ein der Berufung, durch welche man zu der Gemeinde gehört, entsprechender Wandel ist es, was dem Preise Gottes in der Gemeinde thatsächlich entspricht. Das Passende dieser *nächsten* Beziehung giebt ihr den Vorzug vor der vageren gewöhnlichen Ansicht: οὖν folgere aus dem ganzen Inhalte der drei ersten Kapitel. Vrgl. z. Rom. 12, 1. — ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρ.) giebt dem παρακαλῶ οὖν ein ergreifendes Gewicht „ad excitandum affectum, quo sit efficacior exhortatio," *Estius*, vrgl. *Calvin*. Aber was man von Erregung *mitleidigen* Gefühls (*Koppe* u. Aeltere), *aufheiternden* Gehorsams*) u. drgl. gesagt hat, ist ganz ungehörig, da P. gerade in seinen Leiden seiner ganzen Würde mit heiligem Stolze sich bewusst war (vrgl. z. Gal. 6, 17.). So sollte auch hier bei dem παρακαλῶ den Leser das Bewusstsein der Würde und Hoheit des Märtyrers, welcher es ausspricht, ergreifen**). *Andere:* P. wolle sich als *Beispiel* darstellen (*Harless*, *Olsh.*, vrgl. auch *Koppe*). Dann müsste er geschrieben haben: παρακαλῶ οὖν ἐγὼ ὁ δέσμ. ἐν κυρ., καὶ ὑμᾶς

---

*) „ut Paulum obsequio exhilararent," *Bengel.*

**) Treffend *Theodoret.*: τοῖς διὰ τὸν Χριστὸν δεσμοῖς ἐναβρύνεται μᾶλλον ἢ βασιλεὺς διαδήματι.

ἀξίως περιπ. etc. — ἐν κυρίῳ) gehört nicht zu παρακαλῶ (*Seml.; Koppe* schwankend; schon *Zanch.* schlug es vor, billigte es aber nicht), sondern zu ὁ δέσμιος, wobei es steht (nicht nach ὑμᾶς), und welches *allein* seiner bedeutsamen Beziehung entbehrte. Vrgl. Phil. 1, 13. *Der in dem Herrn Gebundene* (der Artikel wie 3, 1.) war P., denn es war keine *ausser Christo* beruhende Gefangenschaft, wie sie derjenige leidet, der aus irgend einem andern Grunde in Fesseln gelegt ist, sondern *in Christo* beruhete sein Gebundensein, eben weil er um Christi willen die Fesseln trug, — ohne dass jedoch ἐν κυρίῳ um Christi willen *heisst* (vrgl. z. Gal. 1, 24.), wie *Chrys., Theophyl.* u. V. wollen. Vrgl. vielmehr συνεργὸς ἐν Χριστῷ, ἀγαπητὸς ἐν κυρίῳ, δόκιμος ἐν Χριστῷ, ἐκλεκτὸς ἐν κυρίῳ, Rom. 16, 3. 8. 9. 10. 13. al. Es giebt dem δέσμιος seine specifische Bestimmtheit, durch welche sich also die Gefangenschaft von jeder andern wesentlich unterschied. — *Ohne Artikel* ist ἐν κυρίῳ angefügt, weil es mit ὁ δέσμιος zur Einheit der Vorstellung verschmolzen ist. Die *Genitiv*-Bezeichnung 3, 1. drückt dieselbe *Sache*, aber anders *vorgestellt* aus. — ἀξίως περιπατῆσαι etc.) d. h. einen solchen Lebenswandel zu führen, wie er der (bei euerer Bekehrung) an euch ergangenen Berufung zum Messiasreiche angemessen ist, „ne sint tanta gratia indigni," *Calvin.* Vrgl. Phil. 1, 27. Kol. 1, 10. 1. Thess. 2, 12. 2. Thess. 1, 11. Matth. 3, 8. Rom. 16, 2. *Bernhardy* p. 140. Das Mesiasreich ist nämlich nur für Solche bestimmt, deren ethische Verfassung vom heiligen Geiste erneuet und geheiliget ist. S. V. 21 ff. 30. Rom. 8, 4 ff., 14, 17. Gal. 5, 21 f. 1. Kor. 6, 9 f. al. — ἧς) wie 1, 6. u. s. z. 2. Kor. 1, 4. Attrahirt statt ἥν. Doch konnte P. auch ᾗ schreiben, 2. Tim. 1, 9. 1. Kor. 7, 20.

V. 2. Μετὰ πάσ. ταπεινοφρ. κ. πρᾳότ.) charakteristische Gesinnungen, mit welchen dieser Wandel vor sich gehen soll. S. *Winer* p. 337. u. z. πάσης s. z. 1, 8. Zur Sache vrgl. Matth. 11, 29. Kol. 3, 12. Gegentheil der *Demuth:* τὰ ὑψηλὰ φρονεῖν Rom. 12, 16., δοκεῖν εἶναί τι Gal. 6, 3. Ueber den Begriff von πρᾳότης, *Sanftmuth*, s. *Tittm.* Synon. p. 140. — μετὰ μακροθ.) wird von *Calvin, Estius, Zeltner, Calixt., Baumg., Michael., Zachar., Rück., Holzh., Harless, Olsh.* zum folgenden ἀνεχόμενοι gezogen. Allein gerade die Wiederholung der Präposition, worauf man sich beruft, weist am natürlichsten rückwärts, so dass μετὰ μακροθ. als Parallele von μετὰ π. ταπεινοφρ. κ. πρᾳότ. erscheint, indem nämlich P. dem Allgemeinen das *Besondere* folgen lässt, und dann zu diesem die Erläuterung ἀνεχόμενοι etc. giebt. Auch würde μετὰ μακροθ., wenn es zu ἀνεχόμ.

gehörte, einen ungehörigen Nachdruck haben, da ohne Langmuth das ἀνέχεσθαι ἀλλήλων gar nicht statt hat. *Bengel* u. *Matthies* haben nach *Theodoret.* u. *Oecum.* das ganze μετὰ π. ταπ. κ. πραότ., μετὰ μακροθ. zu ἀνεχόμ. gezogen. Aber so vermisst man den allmählichen Uebergang vom allgemeinen ἀξίως περιπ. τ. κλ. zum speciellen ἀνεχόμ. ἀλλήλ., welcher bei unserer Construction sehr natürlich vermittelt ist. — ἀνεχόμ. ἀλλήλ. ἐν ἀγάπῃ) *Das wechselseitige Ertragen in* (ethischer Habitus) *Liebe* (vrgl. Rom. 15, 1. Gal. 6, 2.) ist die thatsächliche Aeusserung der μακροθυμία. Vrgl. Kol. 3, 13. Es besteht darin, dass wir „aliorum infirmitates aequo animo ferimus, nec ob ea, quae nobis in proximo displicent, ab ejus amicitia recedimus, sed *personam* constanter amamus, etsi *vitia* in odio habeamus," *Calov.* Der *Nominat.* des Particip. (vrgl. Kol. 1, 10.) ist κατὰ τὸ νοούμενον gesetzt, weil das *logische* Subject von ἀξίως περιπατ. V. 1. ὑμεῖς ist. S. z. 3, 18., vrgl. z. 2. Kor. 1, 7., auch *Elsner* Obss. p. 212. *Pflugk* ad Eur. Hec. 970. Diese gangbare Structur verkennend, haben *Heins.*, *Knatchb.* u. *Homberg* nach V. 1. ein Punkt gesetzt und dann zu den Participiis *estote* supplirt, was nur dann zulässig wäre, wenn, wie Rom. 12, 9., in der Umgebung diese kurze, straffe Ausdrucksweise läge. — ἐν ἀγάπῃ) gehört zum Vorhergehenden. Zur Sache vrgl. 1. Kor. 13, 4. *Lachm.*, *Holzh.* u. *Olsh.* ziehen es zu σπουδάζοντες. Der Grund von *Olsh.*, da die μακροθ. nur eine Aeusserungsform der Liebe sei, so könne ἐν ἀγάπῃ nicht zum Vorhergehenden gehören, fiele, wenn er an sich gültig wäre, durch die richtige Trennung des μετὰ μακροθ. von ἀνεχόμ. Und ἀνεχόμ. ἀλλήλ. *allein* genommen, macht die Rede nur abgerissen. Wie harmonisch ist der Bau, wenn beide Participialsätze mit dem Particip. beginnen und mit einer durch ἐν angeknüpften Bestimmung schliessen!

V. 3. Parallele von ἀνεχόμενοι etc., welches nach dem Streben, von welchem es getragen sein muss, charakterisirt wird. — τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος) Das πνεῦμα ist nicht der *menschliche* Geist, so dass überhaupt *animi studiorumque consensus* gemeint sei (*Ambros.*, *Anselm.*, *Erasm.*, *Calvin*, *Pisc.*, *Estius*, *Wolf*, *Koppe* u. V., auch *Meier*, *B. Crus.* u. *Rück.*, nach welchem P. nicht τοῦ νοός geschrieben, weil er die Geisteseinheit von dem göttlichen Geiste herleite), sondern, wie V. 4. beweist und aus der Ermahnung zum *christlichen* Leben (V. 1.) klar an sich ist, *der heilige Geist*, wobei man aber nicht mit *Michael.* an die *Wundergaben* zu denken hat. Richtig schon *Chrys.* (τὸ πνεῦμα τοὺς γένει καὶ τρόποις διαφόροις διεστηκότας ἑνοῖ) u. s. Nachfolger, *Beza*,

Calov., *Beng.* u. M., auch *Harless*, *Winzer*, u. *Ch. F. Fritzsche* Nova opp. acad. p. 244.: *die Einheit, welche der Geist wirkt.* Vrgl. 1. Kor. 12, 13. Joh. 17, 21. *De Wette* setzt das concrete πνεῦμα in den *kirchlichen Gemeingeist* und die gemeinsame *Geistesrichtung* um, und *Grot.* meint gar: τὸ πνεῦμα bezeichne die *Kirche* als *corpus spirituale.* — ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης) wird von *Lachm.* zum Folgenden gezogen, wodurch der Parallelismus mit dem vorherigen Participialsatze zerstört wird. Und nach der durch ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρ. vorangeschickten Bestimmung würden manche der folgenden Einheitsmomente nicht passend sein, da auch ohne das Band des Friedens Ein Herr, Eine Taufe, Ein Gott und Vater ist. — ἐν wird gewöhnlich *instrumental* genommen: *durch* das Band des Friedens. Gegen den Parallelismus mit ἐν ἀγάπῃ; und durch die Einheit des Geistes wird das Band des Friedens erhalten, nicht umgekehrt*). Daher *in dem Bande des Friedens*, womit *das ethische Verhältniss* bezeichnet ist, *in welchem* sie die Einheit des Geistes bewahren sollen, nämlich *während der wechselseitige Friede das Band sein müsse, welches sie umschlingen soll.* Sonach ist τῆς εἰρήνης Genit. *apposit.* Vrgl. σύνδεσμος εὐνοίας κ. φιλίας Plut. Num. 6. Act. 8, 23. Jes. 58, 6. *Andere:* „vinculum, *quo pax retinetur*“ (*Bengel*; so *Theophyl.*, *Calov.* u. M., auch *Rück.*, *Meier*, *Harless*, *Winzer*), und diess sei die *Liebe.* Man beruft sich auf Kol. 3, 14. und auf die Parallele mit ἐν ἀγάπῃ. Aber Kol. l. l. wird ja die Liebe ausdrücklich *genannt*, und als σύνδεσμος τῆς τελειότητος bezeichnet; der Parallele mit ἐν ἀγάπῃ aber wird auch durch unsere Fassung Genüge geleistet; und unter dem Bande des Friedens den Frieden selbst, als Band gedacht, zu verstehen, lag jedenfalls dem Leser am nächsten. Man würde auch eine andere Erklärung nicht gesucht haben, hätte man nicht ἐν instrumental gefasst, wobei sich das Bedenken aufdrang, dass nicht die Geisteseinheit durch den Frieden, sondern der Friede durch die Geisteseinheit erhalten werde. — Dass man übrigens aus V. 3. nicht auf obwaltende Spaltungen in der Gemeinde schliessen dürfe, bemerkt schon *Bengel* richtig: „etiam ubi nulla fissura est, monitis opus est.“ Und insonders lag gerade dem Apostel bei den vielen be-

*) Was *de Wette* hiergegen bemerkt: die Friedfertigkeit, zu welcher ermahnt werde, solle dadurch, dass dieselbe Alle mit dem Bande des Friedens umschlungen hält, die Einheit des Geistes bewahren, — genügt nicht, da diese Friedfertigkeit, welche Alle mit dem Friedensbande umschlingt, jedenfalls die Einheit des Geistes *voraussetzt.*

trübenden Erfahrungen, die er in diesem Punkte anderwärts gemacht hatte, solches Ermahnen auch ohne besondere Veranlassung so nahe!

V. 4. Objective Verhältnisse, denen die Nichtbefolgung des V. 3. Geforderten widersprechend wäre, welche also zur Befolgung antreiben sollen, — ohne γάρ aber (vrgl. *Dissen* ad Pind. Exc. II. p. 277.), was die Lebhaftigkeit der Rede hebt. Zu suppliren ist das einfache ἐστί (vrgl. 1. Kor. 10, 17.); denn nicht ermahnend ist die Rede, wie sie *Pelag.*, *Theophyl.*, *Oecum.*, *Calvin*, *Camerar.*, *Estius* *), *Zachar.*, *Morus*, *Koppe* u. M., auch *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 108. fassen, wozu V. 5. u. 6. nicht passen würde, sondern rein assertorisch: *Ein Leib ist und Ein Geist.* Zu ἓν σῶμα, womit die Gesammtheit der Christen als *corpus* (Christi) *mysticum* gemeint ist, vrgl. 2, 16. Rom. 12, 5. 1. Kor. 10, 17. 12, 13.; zu ἓν πνεῦμα, welches der *heilige Geist* ist, der Geist jenes corporis mystici, 2, 18. 1. Kor. 12, 13. al. Die Erklärung: „*Ein Leib und Eine Seele*" („quasi diceret, nos penitus corpore et anima, non ex parte duntaxat, debere esse unitos," *Calvin*), welche auch *Morus* hat, wird durch den specifisch christlichen Charakter der übrigen Momente als contextwidrig ausgeschlossen und durch die richtige Ergänzung von ἐστί (nicht *esse debetis*) unmöglich gemacht. — καθὼς καὶ ἐκλήθ. etc.) welcher Einheit (ἓν σ. κ. ἓν πν.) auch das Verhältniss eurer Berufung entspricht (vrgl. Kol. 3, 15.), die dadurch geschah, dass (ἐν, instrumental, s. z. Gal. 1, 6.) euch Eine Hoffnung (nämlich die des ewigen Messiasheils) gemacht wurde; denn Alle wurden ja eben zur Messianischen σωτηρία von Gott berufen (Phil. 3, 14.). — τῆς κλήσ. ὑμῶν) Genit. wie 1, 18. Treffend übrigens *Beng.*: „Spiritus est *arrhabo*, atque ideo cum ejus mentione conjungitur *spes haereditatis.*"

V. 5. Fortsetzung. Nicht mehrere *Herren* giebt's, sondern Einen, welcher aller Gläubigen Herr ist, Christus; nicht mehrere Arten des *Glaubens*, sondern Einen Glauben, indem Alle auf den Versöhnungstod Christi, um dessen willen sie gerechtfertiget sind und das Heil erlangen, ihre Zuversicht setzen (Rom. 3, 23 ff.); nicht mehrere Arten der *Taufe*, sondern Eine Taufe, nämlich auf Christum (Rom. 6, 3. Gal. 3, 27. Act. 10, 48. 19, 5.) — εἷς κύριος an der Spitze, weil μία πίστις und das an den Gläubiggewordenen vollzogene ἓν

*) „*ut sitis unum corpus*" etc. Doch schlägt er auch vor, καί *etiam* zu erklären: „ut cum sitis unum corpus, sitis etiam unus spiritus." Diess Letztere zieht auch *Koppe* vor.

βάπτισμα *Consequentia* von εἷς κύριος sind. — Aus πίστις die Glaubenslehre (*Grot.*, *Zachar.* u. M.) zu machen, ist sprachwidrig; vrgl. z. Gal. 1, 23. Rom. 1, 5. Die ἑνότης τῆς πίστεως wird hier als *vorhanden*, V. 13. aber als *zukünftig* dargestellt. Beides mit Recht, in so fern hier der christliche Glaube im *engern* Sinne, die *fides salvifica* gemeint ist, welche bei *allen* Christen wesentlich gleich war, V. 13. aber der christliche Glaube im *weitern* Sinne, in dessen Bereich Verschiedenheit der Ueberzeugungen war (Gesetzgeltung, Auferstehung, Engelverehrung, Opferfleischgenuss u. and.). — Des *Abendmahls*, dessen Einheit ebenfalls als passendes Moment im Zusammenhange erscheinen könnte (1. Kor. 10, 17.), gedenkt P. nicht, nach *Calov.*, weil es „uno *baptismatis* sacramento *ex paritatis ratione*“ mit begriffen sei; nach *Harless*, weil er nur die Grundbedingungen der christlichen Gemeinschaft nenne, wie sie von vorne herein, beim ersten Eintritte in dieselbe, vorhanden seien; nach *Olsh.*, weil das Specifische des Abendmahls, der Genuss (vielmehr die *Gemeinschaft*, 1. Kor. 10, 16.) Christi, in εἷς κύριος, μία πίστις mit befasst sei, nach *de Wette*, weil es weniger etwas die Einheit Bedingendes, als diese selbst Darstellendes gewesen. Aber gegen *Calov.* u. *Olsh.* ist, dass, wenn P. den synekdochischen Gesichtspunkt bei der Auswahl gehabt hätte, er auch die πίστις nicht hätte zu nennen gebraucht, da die Taufe den Glauben voraussetzt; gegen *Harless* aber, dass die Grundbedingungen der christlichen Gemeinschaft, welche P. nennt, diess nicht speciell für den Anfang, sondern für die ganze Dauer derselben sind; gegen *de Wette* endlich, dass das Abendmahl, eben als *Darstellung* der Einheit zugleich ein mächtiger ethischer *Antrieb* zu derselben ist, und daher in die Reihe der aufgeführten Punkte treffend gepasst hätte. Der Grund der Nichterwähnung scheint vielmehr *historisch* zu sein und darin zu liegen, dass damals das Abendmahl noch keine *für sich bestehende* Feier wie die Taufe, sondern mit den gemeinsamen Mahlzeiten verbunden war, daher wohl in einem Contexte, *wo vom Abendmahle die Rede ist*, der εἷς ἄρτος (1. Kor. 10, 17.) als Symbol der Einheit der Christen aufgeführt werden konnte, in einem andern Contexte aber der Gedanke ἓν δεῖπνον κυρίου oder μία τράπεζα κυρίου, weil das Abendmahl nicht etwas allein Bestehendes war, sich nicht natürlich darbot.

V. 6. Man beachte die klimaktische Fortschreitung in V. 4. 5. 6.: die *Kirche*, *Christus*, *Gott*; — und zugleich die Trias: *Geist*, *Herr*, *Vater*. Aber nur des Vaters Herrschaft ist die absolute, die des Sohnes ist die abgeleitete, verliehene,

erlangte (Phil. 2, 9. 1. Kor. 15, 24 ff. 3, 23. al., vrgl. *Ernesti* Ursprung d. Sünde p. 194 ff.), in welcher er auch über den Geist verfügt (2. Kor. 3, 18.). S. auch *Gess* v. d. Person Christi p. 158 ff. — πάντων) d. i. *aller Gläubigen*, als welche die υἱοθεσία haben (1, 5. Rom. 8, 15. Gal. 3, 26. 4, 5.), so dass Gott ihr *Gott und Vater ist.* Falsch *Holzh.* (da der Context die *christliche* ἑνότης behandelt): alle *Menschen* seien gemeint. — ὁ ἐπὶ πάντων etc.) Das Verhältniss des θεὸς κ. πατὴρ πάντων zu den πᾶσι in dreifacher Weise. Vrgl. Rom. 11, 36., wo aber die Präpositionen das Subject, nicht, wie hier, das Object bestimmen. πάντων, πάντων und πᾶσιν sind gleichmässig als *Masculina* zu fassen, weil das vorhergegangene πάντων Mascul. war, und weil die Rede V. 7. mit ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν fortfährt, worin die πάντες individualisirt werden. Mit Unrecht haben daher Viele (auch *Erasm.*, *Mich.*, *Morus*, *Rück.*, *B. Crus.*) die ersten beiden Punkte als *Neutra* gefasst, während *Vulg.*, *Zachar.*, *Koppe* u. M. sogar den zweiten Punkt allein als Neutr. geben, *Matthies* hingegen alle drei Moment vom Verhältnisse Gottes zur Welt und Menschheit, mithin als Neutra, erklärt. — ἐπὶ πάντων) ἐπάνω πάντων, *Chrys.*; τὴν δεσποτείαν σημαίνει, *Theodoret.* Vrgl. Rom. 9, 5. S. *Lobeck* ad Phryn. p. 474. *Winer* p. 335. — διὰ πάντων) kann, da die πάντες die *Christen* sind und da das Verhältniss Gottes zu dem *christlichem* Wesen charakterisirt wird, weder auf die *Schöpfung* gehen (*Estius*, *Wolf* u. M.), so dass an die Alle durchdringende Schöpferkraft Gottes zu denken wäre, noch auf die *Vorsehung* (*Chrys.* und seine Nachfolger, *Beza*, *Grot.*: „per omnes diffundit providam suam gubernationem," u. M.), sondern *die alle Christen durchdringende charismatische Gegenwart Gottes vermittelst des heiligen Geistes* ist gemeint. S. auch V. 7. u. vrgl. 1. Kor. 12, 6. Der Unterschied vom folgenden ἐν πᾶσιν liegt nicht in der *Sache*, da beide Momente das Walten Gottes vermöge seines Geistes bezeichnen, sondern in der *Form der Vorstellung*, da bei ἐν die Sache als operative *Einwohnung*, bei διά aber als operative *Bewegung* durch alle Christenherzen hindurch („Deus enim Spiritu sanctificationis diffusus est per omnia ecclesiae membra," *Calvin*), gedacht ist. Nach *Harless* soll in διὰ πάντων ausgedrückt sein, dass Gott *als Haupt durch die Glieder wirkt.* Allein a) von der Vorstellung des Hauptes und der Glieder steht gänzlich nichts im Contexte; b) es ist ja von Gott als *Vater* die Rede, aber nicht dieser, sondern *Christus* ist der Glieder Haupt; c) auch würde statt des einfachen ὤν, welches zu suppliren ist, unvermerkt eine ganz

andere Ergänzung eingebracht, nämlich ἐνεργῶν oder ein ähnliches Verbum*). Dieser Erklärung liegt freilich die Voraussetzung zu Grunde, dass in den drei Präpositionen das *Trinitäts*-Verhältniss ausgedrückt werde, wie schon *Hieron.*, *Thomas* u. viele Aeltere wollten, gegen welche ganz willkürliche Voraussetzung aber mit Recht schon *Theophyl.* sich erklärt hat. S. auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 201. ed. 2. Auch *Olsh.* findet hier, wie Röm. 11, 36., die Trinität; Gott werde in seinen verschiedenen Beziehungen zur Creatur [vielmehr zu den *Christen*] beschrieben als Herr *über* Alles, als Werkzeug, *durch* das sie sind (diess gehe auf den Sohn), und als Element, *in* dem sie sind. So wird noch dazu das präpositionelle Verhältniss der beiden letzten Glieder geradezu *umgekehrt*, indem nicht *διὰ πάντων* etc. erklärt wird, sondern *δι' οὗ πάντες* etc.! Falsch in entgegengesetzter Willkür endlich *Koppe*: „Sententia videtur una, tantum variis formulis synonymis (!) expressa haec: *cui vos omnes debetis omnia.*" — Beachte übrigens, dass die grossen fundamentalen Einheitsmomente V. 4—6. *thatsächliche*, mit dem Christenthume selbst historisch *gegebene* sind, als solche aber von Differenzen der *Lehre* nicht berührt werden, daher man mit Unrecht hier die Spur der spätern Zeit gefunden hat, wo „auf der Basis des Paulinischen Gedankens eine katholische Kirche erbaut war," deren Centralisation in Lehre und Verfassung nicht von den Paulinern gekommen, sondern ein Petrinischer Gedanke gewesen sei (krit. Misc. l. l. p. 385.). Die *katholische* Idee u. St. ist eben die Paulinische (1. Kor. 12.), von Christo selbst gehegte (Joh. 17, 20 f.). Diess auch gegen *Baur* Christenthum d. drei ersten Jahrh. p. 108 f.

V. 7. *Δέ*) führt von dem summarischen *πάντων*, *πάντων*, *πᾶσιν* V. 6. zu *jedem Einzelnen* unter den Christen über. Kein einziger aber — um auch diess als Motiv zur Bewahrung der *ἑνότης τοῦ πνεύματος* anzuführen — ward in der Gnadenbegabung übersehen, *jedem Einzelnen ward sie verliehen, die Gnade, nach dem Maasse der Gabe Christi*, so dass also jeder Einzelne an seinem Theile zur Bewahrung jener Einheit beitragen kann und soll. Falsch *Koppe*: *δέ* sei hier *nur freilich*; die Widerlegung eines Einwurfs, welche auch *Grot.* annahm, wird durch nichts angedeutet. — *ἡ χάρις*) d. i. nach dem Contexte *die in der Christenheit waltende*

---

*) Diess auch gegen *Winzer*: „qui per omnes operatur, quasi unoquoque utitur ad declarandam suam majestatem, ad consilia sua exsequenda." So im Wesentlichem auch *de Wette* (vrgl. *Bengel*): es gehe auf die *durch Alle vermittelte Wirksamkeit*.

Gottesgnade, deren Mittheilung sich in den verschiedenen χαρίσμασι kund giebt, daher u. St. mit der Röm. 12, 6. gegebenen Darstellung harmonirt. — ἐδόθη) von Christo. — κατὰ τὸ μέτρον etc.) τῆς δωρεᾶς ist Genit. *subjecti* (Röm. 12, 3. Eph. 4, 13.). Daher: in Gemässheit dessen, wie die Gabe Christi abgemessen wird, je nachdem Christus dem Einen ein grösseres, dem Andern ein kleineres Maass seiner Gabe (d. i. die Gabe der göttlichen χάρις) zutheilt. — Die δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ ist die Gabe, *welche Christus giebt* (2. Kor. 9, 15.), nicht: welche Christus *empfangen hat* (*Oeder* b. *Wolf*; s. gegen diese Ansicht schon *Calvin*), wogegen V. 8. ἔδωκε δόματα τ. ἀνθρ. entscheidend ist.

V. 8. War aber so eben gesagt, dass *von Christo* die Gnadenbegabung jedes Einzelnen zugetheilt sei; so wird diess nun auch *durch ein Zeugniss der Schrift bestätiget.* Zu parenthesiren ist nichts, da weder Gedankengang noch Structur unterbrochen wird. — διὸ λέγει) *deshalb*, weil Christus der Verleiher der Gnade ist, *sagt er. Wer* es sagt, versteht sich von selbst, nämlich *Gott*, dessen Wort die Schrift ist. S. z. 1. Kor. 6, 16. Gal. 3, 16.; ἡ γραφή oder τὸ πνεῦμα zu suppliren, müsste der Context darbieten (Röm. 15, 10.). — Das folgende *Citat* ist nicht „*ex carmine*, quod ab Ephesiis cantitari sciret,“ und bei welchem Ps. 68, 18. zum Theil die Worte hergegeben habe (*Storr* Opusc. III. p. 309., *Flatt*), was eine ganz willkürliche und dem göttlichen λέγει widerstreitende Ausweichung vor der Schwierigkeit ist, sondern die Schriftstelle Ps. 68, 18. selbst, nach den LXX. *mit freier Veränderung*. Dieser Psalm, seinem historischen Sinne nach ein *Triumphlied auf Gott* *), wird hier nach seiner *Messianischen* Beziehung verstanden, welches Verständniss zwar nicht in dem ganz allgemeinen Satze, dass ein und derselbe Gott der Offenbarer des alten und

---

*) Bei welcher geschichtlichen Veranlassung das Lied gedichtet sei, ist für u. St. gleichgültig. Nach der *hergebrachten* Ansicht ist es auf die Versetzung der Bundeslade aus Obed Edom's Hause nach Jerus. (2. Sam. 6, 12 ff. 1. Chron. 15 f.) von David verfasst; nach *Ewald*: zur Einweihung des neuen Tempels nach dem Exil; nach *Hitzig*: zur Siegesfeier nach dem Kriege Joram's und Josaphat's gegen die Moabiter (2. Reg. 3.). Andere anders. S. alle verschiedenen Ansichten und Erklärungen in *Reuss* d. acht u. sechzigste Ps., e. Denkmal exeget. Noth u. Kunst 1851., welcher aber selbst sehr ungehörig (ohne exegetische Noth u. Kunst) den Ps. in die späte Zeit zwischen Alexander und den Makkabäern herabsetzt, wo in ihm der Wunsch der Wiedervereinigung der zerstreuten Israeliten in Palästina ausgesprochen sein soll. S. dagegen *Ewald* Jahrb. IV. p. 55 f.

des neuen Bundes sei (*Harless*), wohl aber darin sein Recht hat, dass der im Ps. gefeierte Triumphzug Jehova's den *Sieg der Theokratie* darstellt, und dass, wie jeder Sieg der Theokratie Messianischen Charakters ist, die triumphirende Erhebung Christi in den Himmel als die Messianische thatsächliche Erfüllung jenes göttlichen Triumphes erscheint. Die *freie Abweichung* des Citats vom Urtexte *und den LXX.* besteht theils in dem Unwesentlichen, dass P. das in der zweiten Person Gesagte in die dritte Person umsetzt und zu ἀνθρώποις den Artikel hinzufügt, theils in dem wesentlichen Stücke, dass er statt des Originalsinnes: „du *empfingst* Geschenke *unter**) *Menschen*" (לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם! LXX.: ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ oder nach anderer Lesart ἐν ἀνθρώποις) den Sinn ausdrückt: „er *gab* Geschenke *den Menschen*," נָתַן מַתָּנוֹת לַאֲנָשִׁים! im Uebrigen die Uebersetzung der LXX. wiedergebend. Somit hat also P. hinsichtlich des ἔδωκε einen dem Originalsinne entgegengesetzten gegeben, und eine solche Abweichung der Citation findet sich bei aller Freiheit im Gebrauche alttestam. Stellen sonst nirgends bei ihm, weshalb ihn das Buch *Chissuk Emuna* der Fälschung der Psalmworte beschuldigte, *Whiston* aber den Hebr. Text und die LXX. in Ps. 68, 18. für verderbt hielt. Zu *erklären* ist jene Differenz nicht dadurch, dass man leichthin mit *Rück.* sagt: „P. wusste vielleicht nicht einmal genau, wie die Worte lauteten u. s. w.; denn so würde er einer flüchtigen Willkür geziehen, zu welcher nichts berechtiget; auch lässt die sonstige Uebereinstimmung des Citats mit dem Urtexte und den LXX. nur auf eine zu genaue Bekanntschaft mit der angeführten Stelle schliessen, als dass man annehmen dürfte, P. habe in dem guten Glauben, dass im Hebr. נתן und bei den LXX. ἔδωκε stehe, die Worte angeführt. Vielmehr musste er die Psalmstelle der Hauptsache nach wirklich so *verstanden* haben, wie er sie giebt. Da er nämlich die Worte nach ihrer Messianischen Erfüllung, und zwar als Bestätigung des V. 7. von Christo Gesagten erkannt hatte, so muss ihm diese letztere specielle Beziehung

---

*) Doch kann באדם auch heissen: *an Menschen*, d. i. in Menschen *bestehend.* So fasst jetzt auch *Ewald*, vorzüglich auf die niedern Tempeldiener beziehend, welche z. B. David u. Salomo von unterjochten Völkern sammelten und um den Tempel ansiedelten, die also Gott wie auf einem Siegeszuge vom Sinai zum Zion selbst als Gefangene einbrachte, und dann von Menschen als Opfer sich weihen liess, damit sie, die einst so Störrigen, ruhig bei ihm dienend wohnten (*„auch Widerspenstige müssen wohnen bei Jah Gott,"* wie *Ewald* die Schlussworte der Psalmstelle wiedergiebt).

entweder geradezu durch eine andere *Lesart*, der er folgte (נתת statt לקחת), dargeboten worden sein, oder aber — bei der Freiheit Messianischer Wortdeutung — durch eine *Auslegung* der Hebräischen Worte, bei welcher sich im Wesentlichen der von ihm ausgedrückte Sinn ergab. Ist *Letzteres* der Fall (denn für Ersteres findet sich keine kritische Spur), so nahm er לקחת etc.: du hast Geschenke *gebracht* unter Menschen, und übersetzte diess *erklärend: ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις*, wobei die Umsetzung in die dritte Person und die Zusetzung des Artikels zufällig ist und als memorielle Abweichung zu betrachten. לקח hat nämlich oft den proleptischen Sinn *holen, bringen* (nehmen und herbringen). S. Gen. 18, 5. 27, 13. 42, 16. 48, 9. Hiob 38, 20. (dazu *Hirzel* p. 228.) 2. Sam. 4, 6. al., s. *Gesen.* Thes. II. p. 760. Vrgl. *Bengel: „accepit* dona, quae statim *daret.*“ Den hiernach*) gefassten Sinn: *du holtest Geschenke unter Menschen* (unter M. auszutheilen), hat aber P. *interpretirend* durch *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρ.* gegeben, um das Verständniss der Worte, welches er hier befolgte, dem Leser, welcher die Worte der LXX. anders hätte fassen können, sicher zu stellen. Auch der Chaldäische Paraphrast verstand לקח so, dass er, die Stelle übrigens auf *Mose* deutend, auslegen konnte: יְהַבְתָּא מַתְּנָן לִבְנֵי נָשָׁא! *dedisti dona filiis hominum.* Man sieht hieraus, da man beim Targum — zumal ihm auch an u. St. die Peschito beitritt (welche Ps. l. l. ebenfalls *dedisti dona filiis hominum* hat) — mit Grund ältere exegetische Traditionen vorauszusetzen hat, dass P. selbst einer solchen Tradition gefolgt sein kann (*Holzh.*, *B. Crus.*, *Credn.* Beitr. II. p. 121 f.), was wirklich anzunehmen, an sich ohne Bedenken und in jener alten und eigenthümlichen Uebereinstimmung hinreichend gerechtfertiget ist, auch wenn man die Uebereinstimmung, in welcher das nämliche Citat bei Justin c. Tr. 39. u. 87. mit Pauli Anführung steht, aus einer Abhängigkeit von Letzterem erklären will (*Credn.* Beitr. II. p. 120.). Hingegen ist nicht mit *Beza*, *Calov.* u. den meisten Aelteren**) zu sagen, die von P. gegebene Erklärung entspreche dem historischen Sinn der Psalmstelle (s. bes. *Geier* ad Ps.

---

*) Die ehemals oft verglichene Redensart לָקַח אִשָּׁה לִבְנוֹ (Ex. 21, 10. 34, 16.) gehört nicht hieher, da in derselben לקח nichts Anderes heisst als das einfache *nehmen.*

**) *Chrys.*, ohne sich jedoch in etwas Näheres einzulassen, sagt blos: der Prophet sage, *du hast empfangen*, Paulus aber: *er hat gegeben*, und Beides sei einerlei. Näher erklärt sich *Theodoret.: ἀμφότερα δὲ* (das Nehmen und Geben) *γεγένηνται· λαμβάνων γὰρ τὴν πίστιν ἀποδίδωσι τὴν χάριν.* Vrgl. *Oecum.*

l. l. p. 1181.), was contextmässig entschieden unrichtig ist. Selbst *Calvin* sagt: „nonnihil a genuino sensu hoc testimonium detorsit Paulus,“ und treffend schon *Theodor. Mopsv.*: *ὑπαλλάξας δὲ τὸ ἔλαβε δόματα οὕτως ἐν τῷ ψαλμῷ κείμενον, ἔδωκε δόματα εἶπε, τῇ ὑπαλλαγῇ περὶ τὴν οἰκείαν χρησάμενος ἀκολουθίαν· ἐκεῖ μὲν γὰρ* (im Psalm) *πρὸς τὴν ὑπόθεσιν τὸ ἔλαβεν ἥρμοττεν, ἐνταῦθα δὲ* (a. u. St.) *τῷ προκειμένῳ τὸ ἔδωκεν ἀκόλουθον ἦν*. Die Abweichung vom historischen Sinne ist ohne willkürliche Voraussetzungen nicht zu entfernen. Diess gieltnicht blos von den Meinungen des *Hieron.* u. *Erasm.* (im Ps. werde לקח gesagt, weil das *Geben* noch nicht geschehen, sondern als künftig verheissen sei) und *Calvin's* („quum de Christi exaltatione pauca verba Psalmi citasset, *de suo adjecit*, eum dedisse dona, ut sit minoris et majoris comparatio, qua ostendere vult P., quanto praestantior sit ista Dei ascensio in Christi persona, quam fuerit in veteribus ecclesiae triumphis“), sondern auch von den Auskünften bei *Harless* u. *Olsh*. Nach *Harless* nämlich will P. *die Identität des Gottes* aussprechen, dessen damalige Thaten das Wort der Schrift in einer *Form* darstelle, welche als identisch mit der *Form* des Thuns Christi, das Wort des A. T. als Hindeutung auf das Kommende, und den Christus des N. T. als den Gott erkennen lasse, der schon im A. B. sich offenbarte; in den Psalmworten seien die Gefangenen selbst als *Opfergaben* bezeichnet, die sich der Sieger als Gott nehme unter den Menschen; der Ap. ändere nun blos die *Form* der Worte, so weit es der Context nöthig mache, indem er durchführen wolle, dass dieselben Ueberwundenen, die sie nicht zu dem gemacht haben, was sie sind, sondern dazu von Gott gemacht worden sind, *die* seien, von denen er gesagt, es sei einem Jeden nach dem Maasse der Gabe Christi die Gnade geschenkt worden, auf die schon im Ps. hingedeutet sei. „Es ist kein Anderer dort, sagt der Ap., als der, welcher herabgestiegen war auf die Erde, sich die Seinigen zu gewinnen, nicht dass sie sich ihm dargebracht hätten, sondern er nimmt sie, wie es ihm gefällt, und macht sie, wozu es ihm gefällt.“ Aber 1) nicht *die Identität des Gottes* u.s.w. will P. aussprechen, sondern nachweisen, dass das V. 7. *von Christo* Gesagte auch schon Ps. 68, 18. geweissagt sei; auf die Identität der *Sache* kam es an, bei welcher es sich von selbst verstand, dass der Ps. 68. gefeierte Triumph in der neutestamentl. Erfüllung von *Christo* gefeiert ist, welcher gekommen war im Namen des Herrn. 2) In Ps. l. l. geht לקחת מתנות auf die *Huldigungsgeschenke*, welche der triumphirende Jehova unter (von) Menschen em-

pfangen hat. Allerdings können nach anderer Erklärung (s. oben *Ewald's* Fassung) die Menschen selbst, die Ueberwundenen nämlich, als die Gaben oder Opfergaben, die Gott empfangen hat, gefasst werden; aber wer konnte dabei in der Anführung des Ap. zwischen den Zeilen lesen, was man nach *Harless* dazwischen lesen soll, um am Ende nur die *Form* der Worte vom Ap. verändert zu finden? *Olsh.*, welcher übrigens ganz verkehrt (s. V. 9. 10.) *τοῖς ἀνθρώποις* als die Pointe des Citats angiebt*), stimmt mit *Harless* in so fern, als er meint, der Gedanke des Psalmisten: „du hast dir Gaben unter den Menschen genommen,“ besage nichts Anderes als: „du hast dir die Erlösten zu Opfern erwählt,“ fügt aber dann weiter hinzu: „Wen Gott aber zum Opfer erwählt für sich, d. h. zum Rüstzeug für seine Zwecke, den stattet er mit den Gaben aus, die zur Erreichung derselben nöthig sind — und diese Seite (?) hebt der Ap. nach seiner Tendenz hier hervor.“ Aehnlich auch *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 343 f., welcher urtheilt, dass es hier in der neutestamentl. Verwendung der Psalmstelle eins und dasselbe sei, ob man sage: Christus habe sich von seinen Ueberwundenen, was sie besassen, zur Herstellung des Werks seiner Ehre geben lassen, oder: er habe ihnen Gaben zu diesem Zweck gegeben; „denn er nimmt das Ihre in seinen Dienst, indem er ihnen das Seine giebt, sie dienstfähig zu machen.“ Solche Klügeleien, mit welchen ein *Quid pro quo* leicht ge-

*) „P. will durch die Citation nicht zunächst Christum als Spender der Gaben darstellen, sondern aus dem A. T. selbst *die Allgemeinheit der Gaben Christi*, also die gleiche Berechtigung der Heiden, beweisen; er hat durch seine Erlösung nicht diesen oder jenen, nicht den Juden allein, sondern *den Menschen als solchen, der Menschheit*, Gaben verliehen.“ Was *Olsh.* weiterhin über den Artikel (der im Hebr. nicht steht) beibringt, es solle nämlich *ἔδ. δόματα τοῖς ἀνθρώποις* nicht gesagt werden: alle Menschen *müssen* erlöst werden und als Erlöste Gaben empfangen, sondern: alle *können* erlöst werden und als Erlöste Gnadengaben erhalten; und in so fern sei auch hinsichtlich des Artikels die Abweichung vom Originale durchaus unerheblich, — ist reine Erdichtung. Das Unerhebliche der Abweichung liegt darin, dass, wenn P. geschrieben hätte *ἔδ. δόμ. ἀνθρώποις*, sein Gedanke gewesen wäre: er gab Gaben an *Menschen* (*Menschen* waren die Empfänger); bei *ἔδ. δόμ. τοῖς ἀνθρώποις* aber dachte er sich *die Menschen* der Kategorie nach, *die Menschheit*, wobei es sich von selbst versteht, dass nicht Alle die Empfangenden sind. Waren aber *Menschen* die Empfangenden, so waren es auch *die Menschen*, d. i. die Menschheit als Genus, welche die Gaben empfingen, und *sonach* ist die im Artikel liegende Abweichung vom Originale unerheblich.

nug fertig zu machen ist, lassen sich den Worten des Ap. bequem unterlegen, aber mit welchem Rechte? — *ἀναβὰς εἰς ὕψος*) Mag man das עָלִיתָ לַמָּרוֹם im Urtexte von dem Emporsteigen des sieghaften Gottes in den *Himmel* (*Hengstenb.*, *Lengerke*, *Hitzig*, *Harless*) oder auf den *Zion* (*Ewald*) verstehen, oder ohne nähere Ortsbestimmung belassen (*Hofm.*); nach der durch Christum geschehenen Messianischen Erfüllung des göttlichen Triumphzuges gehen die Worte auf den *zum Himmel* (Ps. 102, 20. al. Luk. 1, 78.) *emporgestiegenen Christus*, welcher Feinde, die von ihm auf diesem Siegeszuge überwunden worden sind, *als Gefangene eingebracht hat.* — *αἰχμαλωσία* ist nämlich das abstracte Collectivum für *αἰχμάλωτοι* (Judith 2, 9. Esr. 6, 5. Apoc. 13, 10. Diod. Sic. 17, 70.) wie *ξυμμαχία* für *ξύμμαχοι* etc. S. z. 2, 2. *Kühner* II. p. 26. Zur Verbindung mit dem gleichen Verbum (Gefangene machen, führen, einbringen) vrgl. 2. Chron. 28, 5. 1. Makk. 9, 72. u. s. überh. *Winer* p. 201. *Lobeck* Paral. p. 501. Die Gräcität von *αἰχμαλωτεύω* ist noch schlechter als die von *αἰχμαλωτίζω*. S. *Lobeck* ad Phryn. p. 442. *Welche Subjecte* aber sind nach P. mit *αἰχμαλωσία* gemeint? Nicht die *Erlösten*, wie schon *Justin.* c. Tryph. 36., ferner *Theodoret.* (*οὐ γὰρ ἐλευθέρους ὄντας ἡμᾶς ᾐχμαλώτευσεν, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ διαβόλου γεγενημένους ἀντῃχμαλώτευσε, καὶ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν ἐδωρήσατο*), *Oecum.*, *Thomas*, *Erasm.* („captivorum gregem e peccati diabolique tyrannide liberatum“) u. M., auch *Meier*, *Harless*, *Olsh.* („die Menschen auf Erden, sofern sie von der Sünde und im letztern Grunde vom Fürsten dieser Welt gebunden sind, und zwar vorzugsweise die Heidenwelt“), *B. Crus.* („die für das Reich Christi Gewonnenen“) gedeutet haben, da die Gefangenen sowohl nach dem Grundtexte als nach unserm Citate, von den *ἀνθρώποις*, die nachher erwähnt werden, *Verschiedene* sind, nämlich *solche* Ueberwundene, welche von dem Sieger mit dem harten, strafenden Geschick der Kriegsgefangenschaft belegt werden, daher auch nicht *die von Christus aus dem Hades befreiten Seelen* (*Lyra*, *Estius* u. v. kathol. Ausl., *König* v. Christi Höllenf. p. 26., *Delitzsch* Psychol. p. 358. u. *Baur*) dargestellt sein können. Es sind die *Feinde Christi* und seines Reichs, die *widerchristlichen Mächte*, deren Gewalt durch das vollendete Erlösungswerk des Herrn gebrochen ist. Durch die Auferstehung und Erhöhung desselben sind sie machtlos und seiner Siegergewalt unterthan geworden; somit erscheinen sie als Solche, welche er auf seinem Zuge aus dem Hades in den Himmel (s. V. 9.) überwunden hat und mit sich führt, so dass er, *aufgefahren in die Höhe sie als Kriegs-*

gefangene einbringt. Nicht als ob er sie *wirklich* in den Himmel zur Gefangenschaft eingebracht habe, aber im *Bilde des Triumphators,* als welcher der aufgestiegene Christus nach der Ps. 68. gegebenen prophetischen Anschauung erscheint, stellt sich die Sache, nämlich die durch seine Auffahrt sich erweisende Ueberwindung der Feinde, so dar. Uebrigens dauert diese Ueberwindung in ihrer thatsächlichen Vollstreckung auch seit dem mit der Erhöhung Christi geschehenen Antritte des königlichen Amtes immer fort; *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρις οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ,* 1. Kor. 15, 25. Nicht die *schliessliche* Ueberwindung der Feinde Christi ist also gemeint, sondern das *thatsächliche αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλ.* kehrt bis zur letzten Vollendung oftmals wieder, bis endlich *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος,* 1. Kor. 15, 26. nämlich bei der Auferstehung am jüngsten Tage. Hiebei aber ist um so mehr ohne nähere Bestimmung der überwundenen (teuflischen und menschlichen) Feindesmächte stehen zu bleiben, da der Context nichts Näheres an die Hand giebt, und da überhaupt das *ᾐχμαλώτ. αἰχμαλ.* für den Zweck und Zusammenhang *unserer Stelle* nicht das wesentliche Stück des Psalmwortes bildet, sondern letzteres eben so völlig hier an seiner Stelle gewesen wäre, wenn jenes *ᾐχμαλώτ. αἰχμ.* auch nicht darin stände, indem das V. 7. bestätigende Element lediglich in *ἀναβὰς εἰς ὕψος ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις* liegt*). Nur ist nicht mit *Morus* (vrgl. *Flatt*) die Vorstellung des Ap. zu rationalisiren: „removit omnia, quae religionis suae propagationi et felicitati hominum obstarent impedimenta," wodurch der Sinn verändert und aus besiegten Feinden entfernte Hindernisse gemacht werden. — *δόματα*) nach P. Geschenke, in welchen *ἐδόθη ἡ χάρις* V. 7., also gleich *χαρίσματα.* Ein treffender Kommentar dazu, in welchem Sinne P. das Citat aufgefasst hat, ist Act. 2, 33. Aber die

---

*) *Chrys.*, *Theophyl.*, *Beza*, *Calov.* u. V. verstanden speciell den Teufel und dessen Connexa, den Tod, die Verdammniss und die Sünde. Vrgl. *Luther's* Glosse: „das ist die Sünde, Tod und Gewissen, dass sie uns nicht fahen noch halten mögen." *Grot.* rationalisirt: „*per apostolorum doctrinam* vicit et velut captivam egit *idololatriam et vitia alia.*" Am umfassendsten, aber Verschiedenartiges mit einmischend *Calvin:* „Neque enim Satanam modo et peccatum et mortem totosque inferos prostravit, sed ex rebellibus quotidie facit sibi obsequentem populum, quum verbo suo carnis nostrae lasciviam domat; rursus hostes suos, h. e. impios omnes quasi ferreis catenis continet constrictos, dum illorum furorem cohibet sua virtute, ne plus valeant, quam illis concedit."

Deutung des *ἔλαβε δόματα* Ps. l. l. von den Geistesgaben als unter den *Apostelschülern* gäng und gäbe anzusehen (*de Wette*), geschieht um so willkürlicher, da *de Wette* selbst wahrscheinlich findet, dass irgend ein *Apostel* die Psalmstelle allegorisirt (?) habe.

V. 9. ist nicht eine (rabbinische) Beweisführung, dass das Subject der Psalmstelle kein Anderer als Christus sei, weil nur diesem die bei der Aufsteigung als vorgängig zu setzende Herabsteigung zukomme (*Michael.*, *Koppe*, *Güder* v. d. Erschein. Christi unt. d. Todten p. 83., auch *meine* bisherige Ansicht). Ein solcher Nachweis wäre zwecklos gewesen, da sich das Subject der Psalmstelle in deren Messianischer Erfüllung von selbst verstand; er hätte auch nicht einmal logische Richtigkeit, da ja auch Gott selbst, wie oft im A. T., als der *καταβάς*, welcher *ἀνέβη*, gedacht werden könnte. Vielmehr hebt P. V. 9. hervor, *was die Ps. 68. prophetisch gemeinte Aufsteigung Christi als Voraussetzung enthalte*, und zwar zu dem Ende*), um zu zeigen, wie die durch die Psalmstelle belegte Aussage V. 7., nämlich Christi Gnadenbegabung an alle Einzelnen, *im nothwendigen Zusammenhange stehe mit dessen allgemeiner Stellung das ganze All zu erfüllen, in welche Function er eben durch seine Herabsteigung in die Tiefen der Erde und Hinaufsteigung über alle Himmel habe eintreten müssen* (V. 10.). — *δέ*) weiterführend: „das *ἀνέβη* aber, um euch nun auch zu zeigen, was damit gesagt ist“ u. s. w. — *τὸ ἀνέβη*) nicht: das *Wort ἀνέβη*, denn diess steht nicht in der Psalmstelle, sondern das *Prädicat ἀνέβη*, welches in *ἀναβάς enthalten* war. — *τί ἐστιν*) *was ist damit gesagt, was liegt darin?* Vrgl. Matth. 9, 13. Joh. 16, 17 f. 10, 6. al. — *ὅτι καὶ κατέβη*) *dass er auch* (nicht blos aufgestiegen, sondern auch) *herabgestiegen ist.* Das Aufgestiegensein setzt das Herabgestiegensein voraus. Die Richtigkeit dieses Schlusses beruht darauf, dass der aufgestiegene Christus im Himmel, wohin er emporgefahren, seinen ursprünglichen Wohnsitz gehabt hat, mithin aus diesem herabgestiegen sein musste, wenn er aufgestiegen ist. Vrgl. Joh. 3, 13. — Die *Tiefe* aber, *in welche* er herabgestiegen, ob nämlich blos auf die Erde, oder tiefer noch, in die Unterwelt hinab, folgt zwar nicht aus dem *ἀνέβη* an sich, stand aber im Glaubens-

*) Die Ansicht des *Chrys.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Corn. a Lap.* u. M., welche *Olsh.* wieder aufgenommen hat (vrgl. auch *Hofm.* l. l. p. 343.), P. wolle durch das Beispiel Christi zur *Demuth* mahnen, ist ganz gegen den Context. Unrichtig aber auch *Rück.*: V. 9. enthalte nur eine gelegentliche Bemerkung, die eben so gut hätte fehlen können.

bewusstsein der Leser geschichtlich fest, daher P. mit Recht schreiben konnte nicht blos *ὅτι καὶ κατέβη*, sondern: *ὅτι κ. κατ. εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς*, d. i. *in das, was tiefer unten ist als die Erde*, in den *Hades* (*κατέβην δόμον Ἄϊδος εἴσω*, Hom. Od. 23, 252.; *Ἀΐδαο δόμους ὑπὸ κεύθεσι γαίης ἔρχεαι*, Il. 22, 482., vrgl. Od. 24, 204.). Er hätte den Hades auch durch *τὰ κατώτατα τῆς γῆς*, *die unterste Tiefe der Erde* (תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ) bezeichnen können (LXX. Ps. 63, 10. Orat. Azar. 13.; nicht Ps. 139, 15., wo „in den Tiefen der Erde" nur Versinnlichung der Vorstellung: „im Verborgenen" ist), hat aber jenen *comparativen* Ausdruck, bei welchem der Genit. der der Vergleichung, nicht der partitive ist, *gewählt*, um die Tiefe des Hades gegenüber dem Himmel, aus welchem Christus herniedergestiegen, möglichst stark zu coloriren; er stieg *tiefer* herab *als die Erde ist* (diese als Fläche gedacht), indem er eben in den noch *unter*irdischen Bereich, in den Hades stieg. Das Ziel der Erniedrigung zeichnet P. hier *örtlich*, während er es Phil. 2, 8. dem *Grade* nach angiebt, nämlich durch *μέχρι θανάτου* etc., was aber der Sache nach mit u. St. übereinkommt, da eben der Tod Christi sein Hinabsteigen in den Hades zur unmittelbaren Folge hatte (Luk. 23, 43. Act. 2, 27. 1. Petr. 3, 19.), wie denn auch Phil. 2, 10. (*καταχθονίων*) diese im Tode eingetretene Hinabsteigung vorausgesetzt ist. Die Erklärung von der s. g. *Höllenfahrt* (*Iren.* b. *Pitra* Spicileg. Solesmense I. p. 7., *Tertull.*, *Hieron.*, *Pelag.*, *Ambrosiast.*, *Erasm.*, *Estius*, *Calov.*, *Beng.* u. V. auch *Rück.*, *Olsh.*, *Delitzsch*, *Lechler*, *Ewald*; *Baur* Gnosticismus witternd) ist deshalb die richtige, weil es darauf ankam, Christum als den das ganze All Erfüllenden darzustellen, so dass er behuf Antritts dieser seiner Alles erfüllenden Wirksamkeit vorher mit seiner sieghaften Gegenwart die ganze Welt durchzogen habe, vom Himmel herabgestiegen in die äusserste Tiefe aus *dieser* hinauf in die äusserste Höhe, — eine Anschauung, welche nothwendig nicht blos bis zur Erde, sondern bis in die *Unterwelt* sich erstrecken musste, weil eben Christus, was jedem Gläubigen geschichtlich feststand, in der Unterwelt *gewesen*, und somit, vermöge seiner Erhebung zur Rechten Gottes, die beiden *äussersten* Gränzen des Alls von unten nach oben als Terminos a quo und ad quem seines Triumphzuges wirklich hatte. Ferner hätte P. blos das Herabsteigen *zur Erde* gemeint (*Thomas*, *Beza*, *Calvin*, *Grot.*, *Michael.* u. V. auch *Winer* p. 470., *Holzh.*, *Meier*, *Matthies*, *Harless*, *Raebiger* p. 68 ff., *B. Crus.*, *de Wette*, *Hofm.* p. 345., *Bisp.*), so wäre gänzlich nicht abzusehen, warum er nicht blos *κατέβη* oder

wenigstens einfach κατέβη εἰς τὴν γῆν oder κατέβη εἰς τὴν γῆν κάτω (Act. 2, 19.) geschrieben, sondern den umständlichen und gesuchten, gleichwohl aber blos matt umschreibenden Ausdruck: *in die tieferen Regionen, welche die Erde sind* (denn so wäre εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς, nur von der Erde verstanden, zu erklären, s. *Winer* l. l.), gebraucht hätte. Dieser Ausdruck ist nur dann motivirt, scharf und sprechend, wenn er den Leser *tiefer als die Erde*, in den *Hades* hinabweist, wohin Jeder Christum hinabgestiegen wusste. Wohl hätte der Ap. einfach blos εἰς ᾅδου (Act. 2, 27.) oder ἕως ᾅδου (Matth. 11, 23.) oder auch εἰς τὴν ἄβυσσον (Rom. 10, 7.) sagen können, aber das ganze Pathos der Stelle mit ihrem Gegensatz von äusserster Tiefe und Höhe brachte die gewählte Bezeichnung εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς sehr natürlich mit sich. Der gewöhnliche Einwand, dass ja Christus nicht vom Hades, sondern von der Erde ab in den Himmel gestiegen sei, kann nichts verschlagen, weil er wirklich aus dem Hades zurückgekehrt, erstanden und aufgefahren ist, mithin der Hades der tiefste Terminus a quo seiner Aufsteigung, wie vorher auch der tiefste Terminus ad quem seiner Herabsteigung gewesen war, auf welchen tiefsten Wendepunkt es aber hier eben ankam, auch abgesehen übrigens davon, dass die lange Zwischenzeit von 40 Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt geschichtlich sehr problematisch ist (s. Anm. nach Luk. 24, 51.). Am nächsten unserer Fassung stehen *Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Bulling.*, *Drusius*, *Zachar.* u. M., welche jedoch nur auf den *Tod* und das *Begräbniss* beziehen (vrgl. auch Erlang. Zeitschr. 1856. p. 284.), wogegen *Calomes.*, *Witsius*, *Calixt.* u. M. (schon *Beza* vorschlagsweise) unter Berufung auf Ps. 139, 15. seltsam genug auf das Herabsteigen in den *Mutterleib* deuten.

V. 10. Resultat aus V. 9., ohne οὖν, aber dadurch lebhafter und mit einem gewissen Triumphe einfallend; „alio gravi dicto antecedentia complectitur aut absolvit" (*Dissen* ad Pind. Exc. II. p. 278.). — Das vorangestellte ὁ καταβάς hat den Nachdruck, welcher noch durch αὐτός verstärkt wird *): *der Herabgestiegene ist selbst* (in Identität der Person) *auch der Hinaufgestiegene empor über alle Himmel.* — ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐραν.) weist auf jenes ἀναβὰς εἰς ὕψος V. 8. zurück, diess εἰς ὕψος als die *allerhöchste* Region näher bestimmend. Der Ausdruck „*über sämmtliche Himmel*" hat in der Vorstellung von *sieben* Himmeln seinen Grund, welche Zahl nicht auf *drei* (*Harless*: ἀήρ, αἰθήρ,

*) οὐ γὰρ ἄλλος κατελήλυθε καὶ ἄλλος ἀνελήλυθεν, *Theodoret.*

τρίτος οὐρανός; vrgl. *Grot.*, *Meier* u. M.) zu verringern ist. S. z. 2. Kor. 12, 2. Das ὑπεράνω (im N. T. nur hier u. 1, 21. Hebr. 9, 5.) schildert die Erhebung Christi als die allerhöchste (vrgl. ὑπερύψωσε Phil. 2, 9.) so, dass er, durch alle Himmel emporgestiegen (διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Hebr. 4, 14.), oben über dem höchsten Himmel als σύνθρονος des Vaters zur Rechten Gottes sich gesetzt habe. Vrgl. Hebr. 7, 26.: ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμεος. — ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα) weist auf die V. 7. ausgesprochene und V. 8. prophetisch begründete Gnadenbegabung zurück, und zwar das *allgemeine Verhältniss* ausdrückend, in welches Christus durch seine Erhebung aus der tiefsten Tiefe in die höchste Höhe *zur ganzen Welt* getreten, in welchem allgemeinen Verhältniss nothwendig auch jene Gnadenbegabung an alle Einzelnen als Besonderheit enthalten ist. Als *beabsichtigter Zweck* aber (ἵνα) verhält sich dieses πληροῦν τὰ πάντα zu der vorgängigen Aufsteigung Christi aus der äussersten Tiefe, in welche er herniedergestiegen war, in die äusserste Himmelshöhe hinauf, weil er erst sein ganzes Gebiet, d. i. die ganze Welt vom Hades bis zum höchsten Himmel wie ein triumphirender Eroberer (s. V. 8.) in Besitz nehmen musste, um nun seine königliche Herrschaft über dieses Gebiet zu führen, vermöge deren er *mit seiner erhaltenden und regierenden, insonders auch alle Gnadenbegabung beschaffenden Wirksamkeit das All erfüllen sollte.* Es ist hiernach und durch 1, 23. von selbst klar, dass man πληρ. τὰ πάντα weder mit *Koppe* (nach *Anselm* u. M.) *de vaticiniorum complemento,* noch mit *Rück.* u. *Matthies* von der *Vollbringung des Erlösungswerkes* zu erklären, auch τὰ πάντα nicht etwa auf die *Christen* zu beschränken hat (*Beza*, *Grot.*, *Morus*, *Flatt* u. M.). Vrgl. vielmehr zu 1, 23., und beachte, dass an u. St. jenes ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη etc. V. 7. zu diesem ἵνα πληρώσῃ τὰ π. in demselben Verhältniss der Species zum Genus steht, wie 1, 23 τὸ πλήρωμα (Χριστοῦ) zu τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. Von der *Ubiquität des Leibes Christi* (*Faber Stap.*, *Hunnius* u. M., besonders von *Calov.* verfochten) ist hier so wenig wie 1, 23. oder sonstwo die Rede *).

*) Mit Unrecht werden schon *Oecum.* u. *Theophyl.* als dieser Erklärung zugethan aufgeführt. Sie beziehen nämlich sehr richtig das Erfüllen auf die Herrschaft und Wirksamkeit Christi (vrgl. auch *Chrys.*), und bemerken eben so richtig, dass Christus, nachdem er schon vor seiner Menschwerdung Alles erfüllt habe nach seinem göttlichen Wesen, nun nach seiner Himmelfahrt dieses Erfüllen μετὰ σαρκὸς (*Oecum.*) thue, d. h. so, dass er dabei in einem andern Zustande als vorher, nämlich mit verklärter Leiblichkeit angethan ist, mithin als *Gottmensch.*

V. 11.*). Ein neuer wichtiger Antrieb zum Eifer, die Einheit des Geistes (V. 3.) zu bewahren: Christus, dieser Aufgestiegene über alle Himmel, hat auch die verschiedenen Kirchenlehrer und Leiter gegeben, bis dass wir Alle zur Einheit des Glaubens gelangt sein würden u. s. w. — Weder V. 8—10. ist zu parenthesiren (*Griesb.* u. M.), noch V. 9. u. 10. (*Koppe*), da der Fortgang der Rede mit καὶ αὐτός an das vorherige αὐτός nachdrücklich sich anschliesst: „*Und selbst gegeben* (kein Anderer hat es gethan) *hat er* u. s. w.“ — ἔδωκε) ist so wenig wie 1, 22. gleich ἔθετο zu fassen (*Theophyl.* u. V., auch *Meier, Harless, B. Crus.*), da ja das eigentliche *Geben* V. 7. 8. vorangegangen, und Christus wirklich die Apostel u. s. w. der Gemeinde *gegeben* hat**), nämlich durch die specifische charismatische *Begabung* und beziehungsweise auch durch eigene unmittelbare *Berufung* (ἀποστόλους) der betreffenden *Personen*. Richtig bemerkt *Calvin* zu ἔδωκε: „quia nisi excitet, nulli erunt.“ Diese Erweckung und Verleihung der geeigneten *Persönlichkeiten* zur Vollendung der Gemeinde als seines Leibes, nicht die Einsetzung eines geistlichen Amtes an sich, welches als solches ausschliesslich seine Gnadenmittel zu verwalten hätte, wird hier Christo zugeschrieben. Vrgl. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 260 ff. Für den Dienst der Einzelgemeinden (zu ποιμένας κ. διδασκ.) solche von Christo Gegebene zu bestimmen, lag in der Wahl der Gemeinden selbst, welche, von Aposteln oder apostolischen Männern geleitet, Act. 14, 23., unter dem Einflusse des heiligen Geistes vor sich ging, Act. 20, 28. So gab Christus die *Personen*, und die Gemeinde gab ihnen den *Dienst*. — Die *Reihenfolge* der Aufgeführten ist so, dass die nicht an eine einzelne Gemeinde Gewiesenen vorangehen (ἀποστ., προφ., εὐαγγ.), und diese rangmässig geordnet sind. Die ποιμένες mussten daher, weil einzelnen Gemeinden gehörig, nachfolgen, und mit Unrecht wird hier eine montanistische

*) S. *Schott* Progr. quo locus P. Eph. 4, 11 ff., breviter explic. Jen. 1830.

**) Beachte die Wichtigkeit der in ἔδωκε liegenden Vorstellung der Sache für die fortwährende Bestellung der Kirchendiener. Christus *giebt* die Kirchendiener; die Kirche *nimmt* die Gegebenen und setzt sie in der Kirche Dienst. So hat also die Kirche (oder wer die Rechte und Pflichten der Kirche zu vertreten hat) nicht irgendwie willkürlich die Subjecte zu erwählen, sondern die von Christo Begabten als die ihr dadurch von ihm Gegebenen zu erkennen, anzuerkennen und in den Dienst einzusetzen, daher die höchste Idee des kirchlichen Scrutinium's ist, zu prüfen, ob die Betreffenden *von Christo gegeben* seien, unbeschadet übrigens der sonstigen, kirchenrechtlich bestehenden Erfordernisse.

Zurückstellung der Bischöfe (*Baur* p. 440.) gefunden. — τοὺς μὲν ἀποστόλους) *die einen als Apostel.* Ihr Characteristicum ist die unmittelbare Berufung von Christo und ihre Bestimmung für alle Völker. Vrgl. z. 1. Kor. 12, 28. — προφήτας) S. über diese nach Offenbarung und durch den heil. Geist, doch ohne Ekstase, höchst wohlthätig wirkenden Sprecher z. 1. Kor. 12, 10. Act. 11, 27. — εὐαγγελιστάς) welche περιϊόντες ἐκήρυττον, *Theodoret.* (s. *Nösselt* ad Theodoret. p. 424.); Gehülfs-Missionäre der Apostel. S. z. Act. 21, 8. *Oecum.* will contextwidrig (denn von der *Lehr*thätigkeit in der Kirche redet P.) und wahrscheinlich auch geschichtswidrig (wenigstens in Betreff unserer kanonischen Evangelien) die *Verfasser der Evangelien* verstehen, was auch schon *Chrys.* als möglich anführt. — τοὺς δὲ ποιμένας κ. διδασκ.) bezeichnet nicht die Presbyter und *Diakonen* (*Theophyl.*), auch nicht die Presbyter und *Exorcisten* (*Ambr.*), aber auch nicht die Presbyter und Lehrer als zwei *getrennte* Aemter (*Beza*, *Calvin*, *Zanch.*, *Grot.*, *Calixt* u. M., auch *de Wette*), letztere im Sinne von 1. Kor. 12, 28., sondern, wie die Nichtwiederholung von τοὺς δέ zeigt, die Presbyter und Lehrer *als die nämlichen Personen*, so dass die Presbyter mit ποιμένας in sollenner bildlicher Benamung (1. Petr. 5, 2. Act. 20, 28. Joh. 21, 15 ff.) nach ihrer leitenden *Aufsichtsthätigkeit* über Lehre, Leben und Verfassung in der Gemeinde, mithin als ἐπίσκοποι (s. z. Act. 20, 28. u. *Chr. F. Fritzsche* in *Fritzschior.* Opusc. p. 42 ff.), mit διδασκάλους aber nach ihrer *Lehrthätigkeit* bezeichnet werden. Uebrigens waren die διδάσκαλοι als solche nicht zugleich Presbyter, denn die διδαχή ward durch ein besonderes χάρισμα gegeben, welches auch gewöhnliche Gemeindeglieder haben konnten (1. Kor. 14, 26.); jeder Presbyter aber war zugleich διδάσκαλος, und musste mit diesem χάρισμα begabt sein, daher P. hier ποιμένας καὶ διδασκάλους *zusammenfasst*, und 1. Tim. 3, 2. als Erforderniss eines ἐπίσκοπος festgestellt ist, dass er διδακτικός sei. Vrgl. Tit. 1, 9. S. auch Augustin. ep. 59. Vrgl. *Hieron.*: „Nemo — — pastoris sibi nomen assumere debet, nisi possit docere quos pascit."

V. 12. Behuf, zu welchem Christus gegeben hat u. s. w. „Non potuit honorificentius verbi ministerium commendare, quam dum hunc illi effectum tribuit," *Calvin.* — Die drei Glieder sind nicht *coordinirt* (*Chrys.*, *Zanch.*, *Wolf*, *Bengel*, *Seml.*, *Holzh.* u. M.), wogegen nicht der Wechsel der Präpositionen entscheidet, denn P. liebt präpositionelle Abwechselung (vrgl. Rom. 3, 30. 5, 10. 15, 2. 2. Kor. 3, 11.), wohl aber dass εἰς ἔργον διακονίας in seiner Stellung zwischen

dem ersten und dritten Punkte ungehörig wäre *). Vielmehr sind εἰς ἔργ. διακον. und εἰς οἰκοδ. τοῦ σώμ. τοῦ Χ. zwei dem πρὸς τ. καταρτ. τῶν ἁγίων *nicht* parallele, *unter sich* aber parallele Bestimmungen zu ἔδωκε, so dass also hinter ἁγίων mit *Lachm.*, *Harless* u. *Tisch.* das Komma zu tilgen ist. πρὸς τὸν καταρτ. τ. ἁγ. enthält nämlich, zu welchem Zwecke Christus die V. 11. Bezeichneten εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τ. Χ. gegeben hat. *Er hat behuf der völligen Herstellung der Heiligen jene Lehrer zum Werke des Dienstes, zum Bau des Leibes Christi gegeben.* Der Einwurf, dass die οἰκοδ. τοῦ σώμ. ein noch höherer Zweck als der καταρτ. τ. ἁγ. sei (*de Wette*), ist unrichtig, da vielmehr der καταρτ. τ. ἁγ. das Höhere ist, welches durch den Bau des Leibes Christi erreicht werden soll, mithin auch (diess gegen *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 109.) als dabei bezweckt, gedacht sein konnte. Man beachte doch den Ausdruck der *Vollendung: καταρτ.*, und den Ausdruck der *Entwickelung: οἰκοδομή*. Viele *Andere*, auch *de Wette*, haben die beiden εἰς von καταρτισμόν abhängig gemacht, so dass der Sinn sei: „zur Befähigung der Gläubigen, auf alle und jede Weise selbst zur Förderung und Erbaung der Gemeinde wirken zu können," *Meier*, vrgl. *Flatt*, *Schott*, *Rück.* u. M. und schon *Erasm.* Allein a) διακονία, wo der Context von kirchlich Bediensteten redet, bezeichnet immer den *amtlichen* Dienst (Rom. 11, 13. 2. Kor. 4, 1. 6, 3. vrgl. Act. 6, 4. 2. Kor. 3, 7 ff. 9, 12. al.), und darf daher auch hier nicht in den allgemeinen Begriff *Dienstleistung*, *Förderung* (s. bes. Petr. 4, 10.) umgesetzt werden. Wollte man aber bei jener Verbindung den amtlichen Begriff von διακ. festhalten (*Flatt*, *Schott*, vrgl. auch *Zachar.*), so käme *die Bildung der ἅγιοι zu Lehrern* als Gedanke heraus, welcher deshalb ungehörig wäre, weil P. die Parusie so nahe und bis dahin (s. 1. Kor. 13, 8.) die Fortdauer der χαρίσματα gedacht hat, daher ihm der Gedanke, dass Lehrer gebildet werden müssten, fern lag. b) Hätte er aber blos sagen wollen: „um die einzelnen Christen sammt und sonders tüchtig zu machen, mitzuwirken zur Förderung der Gemeinde" (*Rück.*), so wäre πάντων zu τῶν ἁγίων ein *wesentliches* Moment gewesen, welches nicht hätte wegbleiben können. *Olsh.* betrachtet die beiden εἰς als Partition des καταρτισμὸς τῶν ἁγίων: „zur Vollendung der Heiligen,

*) Wenn die drei Momente parallel wären, so müsste P. logischer Weise sie so geordnet haben: 1) εἰς ἔργον διακονίας, 2) πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, 3) εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, — vom Unbestimmtern zum Bestimmtern fortschreitend.

und zwar eines Theils der mit Lehrergaben Ausgerüsteten für die Vollziehung des Lehramtes, andern Theils rücksichtlich der Hörer zur Erbauung der Gemeinde.“ Falsch, da *οἱ ἅγιοι* die *Objecte* der V. 11. aufgeführten Lehrthätigkeiten sind, mithin nicht die Lehrer selbst mit einschliessen können, da ferner die *οἰκοδομὴ τ. σώμ. τ. Χ.* höchst passend das *Lehrer*wirken bezeichnet, kein Leser also, noch dazu nach *εἰς ἔργ. διακ.*, vermuthen konnte, es solle auf die *Hörer* gehen, indem keiner das *„eines Theils“* und das *„andern Theils“* zwischen den Zeilen lesen konnte. Ganz willkürlich falsch haben endlich *Grot.*, *Mich.*, *Koppe* gar eine Trajection angenommen für *εἰς ἔργ. διακ. πρὸς τ. καταρτ. τ. ἁγ. εἰς οἰκ. τ. σώμ. τ. Χ.*, wobei die Erklärungen wieder sehr verschieden geworden sind*). — *καταρτισμός*, sonst nicht im N. T. (bei Galen. vom Einrichten eines verrenkten Gliedes) vorkommend, heisst, wie *κατάρτισις* 2. Kor. 13, 9. *die Herstellung einer Person oder Sache in völligen Stand*, dass sie so ist, wie sie sein soll (*ἄρτιος*). *Vulg.*: ad *consummationem*. Vrgl. *Morus* zu u. St. u. s. *καταρτίζω* Luk. 6, 40. 1. Kor. 1, 10. 2. Kor. 13, 11. Hebr. 13, 11. 1. Petr. 5, 10. Uebersetzungen wie *ad coagmentationem* (*Beza*) und *ad instaurationem* (*Erasm.*) müssten vom Contexte geboten sein**). — *ἔργον διακονίας*) steht nicht für das blose *διακονία* (*Koppe*; s. dagegen *Winer* p. 541 f. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 117.), sondern heisst *das Geschäft der διακονία*, das Geschäft, welches im Dienstamte der Kirche betrieben wird. — *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώμ. τ. Χ.*) Diess *ist* jenes *ἔργον*; also appositionelle Näherbestimmung des Vorigen. Aber deshalb *ἔργον Bauwerk* zu fassen (*Schellhorn* b. *Wolf*, *Holzh.*), ist vorgegriffen. Der Ausdruck *οἰκοδομὴ τοῦ σώματος* ist eine Vermischung zweier Bilder (vrgl. V. 16.), welche beide aus dem Vorherigen in der Vorstellung des Ap. gegenwärtig waren (1, 23. 2, 20 ff. 3, 6.).

V. 13. *Zielpunkt, bis zu dessen künftiger Erreichung* Christus die verschiedenen Lehrer V. 11. zu dem angege-

*) *Grot.*: „ut sanctis ministrent eos perficiendo magis et magis — —, ut ad eum modum illi quoque sancti apti fiant aedificandae ecclesiae. i. e. docendis aliis.“ *Michael.*: „dass sie tüchtige Diener seiner Gemeinde sein sollen, damit die Heiligen vollkommener würden, und seine Gemeinde, die sein Leib ist, ihre gehörige Grösse erlangen möge.“ *Koppe*: „*ἔδωκε εἰς ἔργον διακονίας* (*εἰς τὸ διακονεῖν τοῖς ἁγίοις*) *πρὸς τὸ καταρτίζειν αὐτούς*,“ — und *εἰς οἰκοδ.* etc. gehöre wieder zu *ἔδωκε*.

**) Sonderbar ungehörig haben *Pelag.* u. *Vatabl.* den *καταρτισμός* auf die *Zahl* der Christen bezogen: „ad complendum numerum electorum.“

benen Behufe verliehen habe. — *Ohne* ἄν ist hier μέχρι gesetzt, weil der Gedanke an bedingende Umstände ferne liegt. S. *Lobeck* ad Phryn. p. 14 ff. *Hartung* Partikell. II. p. 291 ff. Der *Conjunct.* aber steht, weil ein von Christo beim Geben der V. 11. Genannten *erwartetes und beabsichtigtes* Ziel ausgedrückt wird. *Kühner* II. p. 536. —, καταντήσωμεν) *gelangt sein würden* zur Einheit, d. h. dieselbe als Ziel erreicht haben würden. Vrgl. Act. 26, 7. Phil. 3, 11. 2. Makk. 6, 14. Polyb. 4, 34. Diod. Sic. 1, 79. al. Hat man das *Zusammenkommen* darin gefunden von verschiedenen *Orten* her (*Vatabl.*, *Corn. a Lap.* u. M.) oder von verschiedenen *Irrwegen* her (*Michael.*), so war diess rein eingetragen. — οἱ πάντες) *die Sämmtlichen*, d. i. die gesammte Christenheit, nicht *alle Menschen* (*Hieron.*, *Morus* u. M.), *Juden und Heiden* (*Hammond*), wogegen die erste Person ist und der vorherige Context (πρὸς τὸν καταρτισμ. τ. ἁγίων). — εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστ. κ. τῆς ἐπιγν. τοῦ υἱοῦ τ. ϑ.) steht nicht für ἐν τῇ ἑνότητι etc. (*Grot.*), sondern ist das Ziel des καταντ. Der *Artikel* aber ist zu ἑνότ. gesetzt, weil nicht jedwelche, sondern die *bestimmte* Einheit gemeint ist, deren künftige Verwirklichung das Ziel der Lehrerthätigkeit war, das bestimmte Ideal, welches durch sie verwirklichet werden sollte. — τοῦ υἱοῦ τ. ϑεοῦ ist das *Object* nicht blos der ἐπίγνωσις, sondern auch der πίστις (s. z. Rom. 3, 22. Gal. 2, 16.). Das in Rede stehende Ziel also, zu welchem die sämmtlichen Gläubigen gelangen sollen, ist, dass der Glaube an den Sohn Gottes und die Erkenntniss (mehr als γνῶσις s. *Valcken.* in Luc. p. 14 f. u. vrgl. z. 1, 17.) des Sohnes Gottes bei Allen Eine und die nämliche sei, nicht mehr bei den Einzelnen verschieden nach Maassgabe verschiedener Lehreinwirkung (V. 14.). καὶ τῆς ἐπιγν. aber ist nicht als Epexegese von τῆς πίστ. zu nehmen (*Calvin*, *Calov.* u. M.), was nicht durch καί (s. z. Gal. 6, 16.), sondern dadurch verhindert wird, dass überhaupt gänzlich kein Grund zur epexegetischen Fassung vorliegt, und dass πίστις und ἐπίγνωσις *verschiedene* Begriffe sind, obwohl beide zusammengehören, jene als nothwendige Bedingung von dieser (Phil. 3, 9. 10.). Eigenthümlich, aber verfehlt *Olsh.* (dem *Bisp.* gefolgt ist): die Einheit *zwischen* Glauben und Erkenntniss sei zu verstehen; die Entwickelung, von welcher P. rede, bestehe darin, *dass Glaube und Erkenntniss Eins werde*, d. h., dass der Glaube, mit dem das christliche Leben beginnt, wahrhaft zur Erkenntniss erhoben werde. Contextwidrig, da der Zusammenhang von der Einheit, welche die *verschiedenen Individuen* verbinden soll, redet (V. 3 ff.); und auch gegen den sonsti-

gen Lehrgehalt Pauli, da der Glaube selbst nach der Parusie nicht als solcher aufhören (in der Erkenntniss aufgehen), sondern *bleiben* soll (1. Kor. 13, 13.). — εἰς ἄνδρα τέλειον) bildliche Apposition zum Vorherigen: *zu einem völligen Manne* sc. gelangt, d. i. *endlich gediehen*, schliesslich sich entwickelt haben würden *). Der Zustand der Einheit des Glaubens u. s. w. ist als die völlige Mannesreife gedacht, welche der unvollkommenere Zustand, wo die ἑνότης noch nicht erreicht ist (V. 14.), als unreifes Kindesalter entgegengesetzt ist. Vrgl. 1. Kor. 13, 11. Nicht εἰς ἄνδρας τελείους sagt P., weil er die πάντες als Eine ethische Person ansieht. Zu τέλειος vom männlichen Vollalter vrgl. 1. Kor. 2, 6. 14, 20. Hebr. 5, 14. Plat. Legg. 11. p. 929. C. 1. p. 643. D. Xen. Cyr. 1, 2, 4. Polyb. 4, 8, 1. 5, 29, 2. Vrgl. auch zum bildlichen Sinne Philo de agric. I. p. 301. Leg. ad Caj. in. — εἰς μέτρον etc.) zweite Apposition, zur nähern Bestimmung der erstern. *Das Maass des Alters der Fülle Christi* ist das Maass, welches man mit dem Eintritte in dasjenige Alter erreicht hat, an welches der Empfang der Fülle Christi geknüpft ist (s. das Nähere nachher), oder *ohne Bild*: der den Empfang dieser Fülle bedingende Grad christlicher Entwickelung. Die betreffende ἡλικία nämlich ist vorgestellt als der an einer bestimmten Stelle beginnende Abschnitt einer räumlichen Dimension, so dass man die ἡλικία erst dann erreicht hat, wenn man die abgemessene Strecke, deren Endpunkt der Eintritt in die ἡλικία ist, zurückgelegt hat. Vrgl. Hom. Il. λ, 225.: ἐπεί δ' ἥβης ἐρικυδέος ἵκετο μέτρον. Od. λ, 317.: εἰ ἥβης μέτρον ἵκοιτο. σ, 217. ἡλικία ist aber nicht *statura* (Matth. 19, 3.), wie *Erasm*, *Beza*, *Homb.*, *Grot.*, *Calixt.*, *Er. Schmid*, *Wolf*, *Bengel*, *Zachar.*, *Rück.* u. M. wollen, was nur dann passend wäre, wenn der ἀνὴρ τέλειος immer auch ein bestimmtes Maass von *Leibesgrösse* hätte: sondern es heisst *aetas*, und zwar nicht, was es an sich heissen könnte (Dem. 17. 11. 1352. 11. Xen. Mem. 4, 2, 3.), speciell *aetas virilis* (so *Morus*, *Koppe*, *Storr*, *Flatt*, *Matthies*, *Holzh.*, *Harless* u. M.),

---

*) Die contorteste Weise, wie die ganze folgende Stelle gefasst werden kann, findet sich bei *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 111 ff. Er beginnt trotz des Mangels einer Partikel (οὖν oder δέ) mit εἰς ἄνδρα τέλειον einen neuen Satz, dessen Verbum αὐξήσωμεν V. 15. sei; letzteres sei eine Selbstermunterung zum Wachsthum; ἵνα μηκέτι etc. aber sei von αὐξήσωμεν abhängig. Damit wird statt der einfachen Fortspinnung der Rede, wie sie grade diesem Briefe so eigen ist, eine künstlich in einander gebauete Periode erzwungen und eine dem Zusammenhange noch ganz fremde Ermahnung (erst V. 17. kommt P. auf die Paränese zurück) hereingebracht.

da vielmehr die nähere Bestimmung des an sich unbestimmten *aetas* erst durch τοῦ πληρ. τ. Χ. gegeben wird, so dass ἡλικία τοῦ πληρ. τ. Χ. *zusammen* das männliche Alter der Christen *charakterisirt.* — τοῦ πληρώματος τ. Χ.) gehört *zusammen* (*Winer* p. 172.), und bestimmt das Alter, welches gemeint ist, als dasjenige, welchem die Fülle Christi eigenthümlich ist, d. h. *in welchem man die Fülle Christi empfängt.* Vor Erreichung desselben, d. h. ehe man zu diesem Grade der christlichen Lebensentwickelung gelangt ist, hat man wohl einzelne und theilweise charismatische Begabung von Christo empfangen, aber noch nicht die *Fülle*, die *largas copias*, welche Christus an Gnadengaben mittheilt. πλήρωμα ist hier ganz wie 3, 19. zu erklären, nicht die *Kirche Christi* (*Storr*, *Koppe*, *Stolz*, *Flatt*, *B. Crus.*), welche 1, 23. wohl so charakterisirt, aber nicht so genannt wird. Diess auch gegen *Baur* p. 438., nach welchem τὸ πλήρ. τ. Χ. sein soll: „die Erfülltheit Christi, oder der Inhalt, mit welchem Christus sich erfüllt, also die Kirche.“ Alle Erklärungen ferner, welche τοῦ πληρώμ. in einen Adjectivbegriff auflösen (πληρωθείς), sind willkürliche Aenderungen des Wortsinns, man mag nun diesen Adjectivbegriff mit ἡλικίας verbinden*), oder mit τοῦ Χριστοῦ**). *Grot.* belässt zwar πλήρ. als Substantiv, macht aber sprachwidrig das *Vollsein* daraus, und aus τ. Χ. (so schon *Oecum.*) die *Erkenntniss Christi* („ad eum staturae modum, qui est plenus Christi, i. e. cognitionis de Christo“). *Rück.* nimmt πλήρωμα *Vollkommenheit* und τοῦ Χ. als Genit. des *Besitzers.* Der Wortsinn sei: „Wir sollen ein eben so vollkommener Mann werden wie es Christus ist.“ Christus stehe vor uns als das Ideal männlicher Grösse und Schönheit, die Kirche noch unerwachsen, aber bestimmt ihm gleich zu werden, so vollkommen wie er, was Bild der *geistigen* Vollkommenheit und Vervollkommnung sei. Allein πλήρωμα heisst nirgends Vollkommenheit (τελειότης), und so wird denn Christus auch

---

*) So *Luther:* „des vollkommenen Alters Christi.“ Vrgl. *Calvin* („plena aetas“), *Estius*, *Michael.* u. M., wobei man τοῦ Χριστοῦ theils *sensu mystico* von der Kirche gefasst, theils *ad quam Chr. nos ducit* u. dergl. (s. *Morus* u. *Rosenm.*) hineingelegt hat.

**) So die Meisten, welche ἡλικία *Statur* fassen. Man erklärt: *Statur des erwachsenen Christus*, worüber *Beza* sagt: „Dicitur — — Christus non in sese, sed *in nobis* adolescere,“ *Wolf* hingegen: „Christus — — in exemplum proponitur corpori suo mystico — —, ut, quemadmodum ipse qua homo se ostendit sapientia crescentem, prout annis et statura auctus fuit, ita fideles quoque sensim incrementa capiant in fide et cognitione, tandemque junctim perfectum virum Christo — — similem sistunt.“

nur bildlich als Ideal männlicher Grösse und Schönheit vorgestellt? Als *Haupt* seines Leibes steht er da (V. 12. 15. 16.). So wenig endlich wie 3, 19. heisst auch hier *τ. πλήρωμα τοῦ X. die volle Gnadengegenwart Christi* (*Harless*, vrgl. *Holzh.*). So auch *Matthies*: „die Fülle der in Christo offenbaren und durch ihn auch der Kirche einverleibten Göttlichkeit." Wo das *πλήρωμα τ. X.* mitgetheilt ist, da *ist* die volle Gnadengegenwart Christi in den Herzen (Rom. 8, 10. Gal. 3, 20.), aber *τὸ πλ. τ. X. heisst* diess nicht.

Anmerkung I. Die Frage, ob das zu erreichende Ziel, welches Paulus V. 13. bezeichnet, von ihm als im *zeitlichen* Leben, oder erst in dem *αἰὼν μέλλων* eintretend gedacht sei, wird nach *jener* Seite hin von *Chrys.*, *Theophyl.*, *Oecum.*, *Hieron.*, *Ambrosiast.*, *Thomas*, *Luther*, *Cameron*, *Estius*, *Calov.*, *Mich.*, *Morus* u. M., auch *Flatt*, welcher an die letzten Zeiten der Kirche auf Erden denkt), *Rück.*, *Meier*, *de Wette* beantwortet, nach *dieser* Seite*) hin aber von *Theodoret.* (*τῆς δὲ τελειότητος ἐν τῷ μέλλοντι βίῳ τευξόμεθα*), *Calvin*, *Zanchius*, *Koppe* u. M., auch *Holzh.*, während *Harless* urtheilt, P. stelle das Ziel als Ziel des Lebens der christlichen Gemeinschaft hier auf Erden hin, sage aber nichts darüber, ob es hier oder dort erreicht werde, wie auch *Olsh.* der Ansicht ist, den Gegensatz zwischen *hienieden* und *dort* habe sich P. gar nicht gedacht. Aber V. 14. und 15. zeigt auf's bestimmteste, dass P. das Ziel V. 13. als noch *vor der Parusie* eintretend gedacht habe, und dahin weist uns auch die Vergleichung von 3, 19., wo der Sache nach das Nämliche, was an u. St. durch *εἰς μέτρον ἡλικίας* etc. gesagt ist, durch *ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* ausgedrückt wird. Die Entwickelung der ganzen Christenheit zu dem hier beschriebenen Ziele hat sich also P. *nahe* gedacht, ohne Zweifel als auf das der Parusie vorgängige Wirken des widerchristlichen Princips (*Usteri* Lehrbegr. p. 348 f.) folgend (V. 14.), als Wirkung dieses Läuterungsprocesses, und dann die Parusie selbst. Wir haben demnach hier die Hinweisung auf *den* Zustand der Einheit des Glaubens und der Erkenntniss**), welcher nach den letzten Stürmen *τοῦ*

---

*) Ja, Kirchenväter (*Augustin.* de civ. 2, 15. u. s. auch *Hieron.* epit. P. 12.) und Scholastiker (*Anselm.*, *Thomas*) haben u. St. sogar auf die Auferstehung der Todten bezogen, von denen hier gesagt werde, sie würden alle im vollem männlichen Alter wie Christus auferstehen. Manche (schon *Orig.*, wie Hieron. ad Pammach. ep. 61. behauptet, und nachmals *Scotus*) haben sogar geschlossen, alle Frauen (mit Ausnahme der Maria) würden männlichen Geschlechts auferstehen!

**) Diese *ἐπίγνωσις* ist mithin noch nicht die *vollkommene*, welche nach der Parusie statt findet, wie sie 1. Kor. 13, 12. geschildert ist.

ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ (Gal. 1, 4.) eintritt, und dann alsbald die Vollendung des Reiches Christi durch die Parusie zur Folge hat*). Wider diese Ansicht streitet nicht 1. Kor. 13, 11., wo die Zeit nach der Parusie mit dem männlichen Alter verglichen wird; das nämliche Bild ist vielmehr von P. zur Bezeichnung *verschiedener* künftiger Zustände gebraucht, je nachdem es der Redegang an die Hand gab. Vrgl. 1. Kor. 14, 20. 3, 1. Hingegen ist auch *der* Grund, welchen man *für* die Beziehung auf ein irdisches Ziel angeführt hat (s. *Calov.* u. *Estius*), dass nach der Parusie nicht Glaube, sondern Schauen sei, ungültig; denn s. z. 1. Kor. 13, 13.

Anmerkung 2. Μέχρι καταντήσωμεν etc. ist nicht dahin zu deuten, dass mit dem Eintritte der Einheit u. s. w. die V. 11. gedachten Aemter *aufhören* würden, was vielmehr erst bei der Parusie der Fall sein wird (1. Kor. 13, 8—10. 3, 13 ff.), sondern die Zeit der Einheit u. s. w. ist *mit eingeschlossen* in die Dauer jener Aemter, so dass erst die Parusie deren Endpunkt ist. Der von *Tittm.* Synon. p. 33 f. gemachte Unterschied von ἄχρι und μέχρι, welche vielmehr blos aus dem Zusammenhange die Bestimmung empfangen, ob das „bis" *einschliesslich* oder *ausschliesslich* zu fassen sei, ist erdichtet. S. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 308 f. Der Unterschied beider Worte liegt nicht in der Bedeutung, sondern in der ursprünglichen sinnlichen Vorstellungsweise, welche mit dem *bis* verbunden war: „quum altera particula spatium illud, quoad aliquid pertinere diceretur, metiretur ex altitudine, altera vero ex longitudine, „*Klotz* ad Devar. p. 225.

V. 14. Ἵνα) kann allerdings nicht die Absicht des *erreichten* Ziels V. 13. einführen, wogegen αὐξήσωμεν V. 15. klar beweisend ist, da bei dem, welcher bereits zum ἀνὴρ τέλειος *geworden* ist, das αὐξάνειν nicht mehr statt hat. Aber willkürlich ist es auch, die Zweckaussage *auf V. 11. 12.* zu beziehen (*Koppe*, *Flatt*; vrgl. *Mich.* u. *Zach.*), wie auch *Harless* will, welcher V. 13. u. V. 14 ff. für *coordinirt* hält, so dass V. 13. das letzte Ziel, bis zu welchem die Veranstaltung dauert, und V. 14 ff. die Absicht derselben schildere. Dass V. 14. zu V. 13. in *subordinirtem* Verhältnisse stehe,

*) Nach den krit. Misc. l. l. p. 381. verräth u. St. den spätern Verf., der vom montanistischen Standpunkte aus rückwärts sich kehrend, den Gedanken einer solchen Epocheneintheilung fassen konnte. Als ob nicht auch *P. selbst*, von *seiner* Anschauung aus, wie er sie z. B. 1. Kor. 12, 4 ff. ausdrückt, vorwärts schauend, eine baldige Entwickelung zur Einheit des Glaubens u. s. w. zu hoffen vermocht hätte. Der Annahme eines „gewissen Zeitinteresses" (*Baur*) bedarf es hierzu nicht.

wird durch die Beibehaltung desselben Bildes, wie durch ἵνα selbst, welchem nicht etwa ein anderes ἵνα, dem es parallel wäre, vorangegangen ist, angezeigt. Hätte P. ἵνα auf V. 11. 12. bezogen, so wäre es ihm auch logischer Weise am natürlichsten gewesen, die Verse so zu ordnen: V. 11. 12. 14. 15. 13. 16. Das Verhältniss unsers Zwecksatzes zum Vorherigen ist dieses: V. 13. ist der von Christo bei der Lehrerverleihung gedachte Terminus ad quem ausgesprochen. Indem aber Christus diesen Zielpunkt in seiner Vorstellung feststellte, hatte er die Absicht dabei, dass wir νήπιοι zu sein aufhören (V. 14.) und vielmehr dem Ziele des ἀνὴρ τέλειος zuwachsen sollten (V. 15.). Sonach enthält V. 14. 15. *die von Christo bei Feststellung des Termins μέχρι etc. beabsichtigte vorgängige Veränderung und Entwickelung, welche bis zur Erreichung dieses Termins vor sich gehen soll*, V. 14. negativ, und V. 15. positiv ausgesprochen. — μηκέτι) weist auf den damaligen Einfluss von Irrlehrern *in der Christenheit überhaupt* hin (s. V. 13.). Von Irrlehrern *in Ephesus selbst* ist in unserm Briefe noch keine Spur, obwohl das *künftige* Auftreten derselben P. schon Act. 20, 29 f. ausgesprochen hatte. νήπιοι) denn um zum vollen Mannesalter zu gelangen, muss man erst aus dem Stande der Kindheit heraustreten. *Was* P. hier als νηπιότης darstelle, nämlich die Abhängigkeit von Irrlehrern bei welcher die V. 13. bezeichnete ἑνότης nicht statt finden kann, sagt er selbst durch κλυδωνιζόμενοι etc., *von Wogen bewegt* (Jes. 57, 20.) *und umhergetrieben werdend* (wie ein schwankes Schiff), zu welcher bildlichen Darstellung des ruhelosen passiven Bestimmtwerdens vrgl. Hebr. 13, 9. Jak. 1, 6. Jud. 12 f. Joseph. Antt. 9, 11, 3. Dio Chrys. Orat. 32. — παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλ.) τῇ τροπῇ δὲ ἐμμένων καὶ ἀνέμους ἐκάλεσε τὰς διαφόρους διδασκαλίας, *Theophyl.* Vrgl. Plut. de aud. poet. p. 28. D.: μὴ παντὶ λόγῳ πλάγιον, ὥσπερ πνεύματι, παραδιδοὺς ἑαυτόν. Das *artikulirte* διδασκαλ. bezeichnet die Lehre *in abstracto*. In dem, dass bald diess bald jenes nach wechselnder Richtung gelehrt wird, geht bald dieser bald jener *Wind der Lehre*. Dass P. *Irrlehren* im Sinne hat, ergiebt der Context. — ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρ.) *instrumental:* gewogt und umhergetrieben werdend von jeglichem Winde der Lehre *durch* (vermöge) *die Trügerei der Menschen*. Nach διδασκ. ist *kein* Komma zu setzen (vrgl. *Lachm.* u. *Tisch.*). κυβεία, von κύβος (*cubus*), *Würfel*, heisst eigentlich *Würfelspiel* (Plat. Phaedr. p. 274. D. Xen. Mem. 1, 3, 2. Athen. X. p. 445. A.), dann in abgeleiteter Bedeutung *fraudulentia* (Arrian. Epict. 2, 19. 3, 21. u. s. *Oecum.*). Vrgl. unser:

Spiel. In dieser Bedeutung ist das Wort auch in das Rabbinische übergegangen: קיביא. S. *Schoettg.* Hor. p. 775. *Buxt.* Lex. Talm. p. 1984. Haben *Andere* erklärt: *levitas, temeritas* (*Beza, Salmas., Morus, Flatt* u. M.), welchen Begriff (wie unser: *aufs Spiel setzen*) κυβεύειν bei Plat. Prot. p. 314. A. Meleag. 73. wirklich ausdrückt (s. *Jacobs* ad Anthol. VI. p. 89.), so war diess gegen den Context, welcher die Irrlehrer als *Betrüger* darstellt. — τῶν ἀνθρώπων) Statt unter dem Gnadeneinflusse *Christi* zu stehen (V. 13.) und dadurch stark und fest zu sein (vrgl. 3, 16 ff.), ist man dem Trugspiele *der Menschen* preisgegeben! — ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης) Apposition zum Vorherigen: *durch Arglist, die zum Ränketreiben des Irrsals wirksam ist.* Zu πανουργία vrgl. 1. Kor. 3, 19. 2. Kor. 4, 2. 11, 3. Plat. Menex. p. 247. A. μεθοδεία ist nur hier und 6, 11. aufbehalten, aber nach dem Gebrauche von μέθοδος (2. Makk. 13, 18. Esth. 16, 13. Plut. Mor. p. 176. A. Artem. 3, 25. Aristaen. 1, 17.) und μεθοδεύω (2. Sam. 19, 27. Aq. Ex. 21, 13. Diod. Sic. 7, 16. Charit. 7, 6.) in seiner Bedeutung unzweifelhaft. πλάνη heisst *error*, auch Matth. 27, 64. Rom. 1, 27. 2. Petr. 3, 17. 2, 18. Jak. 5, 20. Ob derselbe durch Schuld der Lüge und Unsittlichkeit herbeigeführt sei (*Harless*), entscheidet der Context, wie diess auch hier nach dem Zusammenhange und nach der Ansicht, welche P. erfahrungsmässig (nicht nach einem bei ihm als schwache Seite zurückgebliebenen rechthaberischen Trotze, wie *Rück.* urtheilt; vrgl. dagegen z. 2. Kor. 11, 12.) von den Irrlehrern seiner Zeit gewonnen hatte (2. Kor. 2, 17. 11, 13 f. Gal. 2, 4. 6, 12. Phil. 2, 21.), allerdings als Gedanke des Apostels anzunehmen ist, obwohl es in dem Worte *an sich* nicht liegt. πλάνη *Verführung* zu nehmen (*Luther, Beza,* u. M. auch *Rück., Matthies, B. Crus., de Wette*), ist sprachlich nicht zu rechtfertigen, da es immer (auch Matth. 27, 64. 2. Thess. 2, 11.) Irrthum, Irrwahn, Irrsal heisst, wie es auch bei den Classikern niemals jene active Bedeutung hat. — τῆς πλάνης ist Genit. *subjecti;* die πλάνη, welche μεθοδεύει, ist *personificirt*, wobei es jedoch ganz eigenmächtig wäre, mit *Bengel* zu sagen: *erroris*, i. e. *Satanae.* Vrgl. vielmehr die häufigen Personificationen von ἁμαρτία, δικαιοσύνη (Rom. 6, 16 ff. al.) u. dergl. Der Artikel vor πρὸς τ. μεθοδ. ist nicht erforderlich (gegen *Rück.*), da πανουργ. keinen Artikel hat, daher gänzlich kein Grund vorhanden ist, πρὸς τ. μεθοδ. etc. zum Particip. zu ziehen („umhergetrieben — — je nach den Künsten der Verführung,") *Rück.*), wodurch ἐν πανουργ. auffallend isolirt wird. — Dass übrigens das hier als that-

sächlich vorausgesetzte Schwanken zwischen Lehrmeinungen nicht zur apostolischen Zeit passe (*Baur* p. 448.) ist zu viel behauptet. P. hatte dergleichen genug erfahren; alle seine Briefe zeugen davon.

V. 15. Noch mit ἵνα V. 14. zusammenhängend. — δὲ nach dem negativen Vordersatze: *hingegen, wohl aber*. S. *Hartung* Partikell. I. p. 171 f. *Klotz* ad Devar. p. 360 f. *Damit wir* — — *hingegen die Wahrheit bekennend, in Liebe wüchsen* u. s. w. ἀληθεύειν heisst nichts Anderes als Gal. 4, 16. *verum dicere*, Gegentheil von ψεύδεσθαι (vrgl. Xen. Anab. 1, 7, 18. 4, 4, 15. Mem. 1, 15. Plat. Demod. p. 383. C. Phil. Leg. Alleg. II. p. 84. A. de resip. Noë p. 280. E.), welches hier, als Gegensatz des περιφέρεσθαι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας das Bekenntniss der *evangelischen* ἀλήθεια ist. ἐν ἀγάπῃ gehört zu αὐξήσ., dessen *ethisches Element* es bezeichnet; denn *Liebe* (zu den Brüdern) ist der Bereich, ausserhalb dessen das Wachsthum des mystischen Leibes, dessen Glieder durch Liebe zusammengehalten werden (vrgl. *Chrys.*), nicht vor sich geht. 3, 18. 1. Kor. 12, 12 ff. vrgl. 13, 1. *Andere* verbinden ἐν ἀγάπῃ mit ἀληθεύοντες, wobei man theils, jedoch nicht ohne Verschiedenheiten in der Sinnangabe*), *veritatem sectantes cum caritate* (*Valla*, *Erasm.*, *Calvin*, *Bulling.*, *Calov.*, *Wolf*, *Mich.*, *Zachar.*, *Koppe*, *Stolz*, *Flatt*, *Rück.*, *de Wette?* u. M.), theils *sincere diligentes* (*Luther*, *Bucer*, *Grot.*, *Loesn.*, *Morus* u. M., vrgl. auch *Beza* u. *Matthies*) erklärt hat. Aber von diesen beiden Erklärungen ist keine sprachlich zu rechtfertigen, da ἀληθεύειν nirgends nach Wahrheit *streben*, oder die Wahrheit *fest halten*, die Wahrheit *besitzen* u. dergl. heisst, sondern immer die Wahrkeit *sagen* (vrgl. auch Prov. 21, 3. Sir. 31, 4.), worauf auch der z. B. Xen. Anab. 7, 7, 25. Jes. 44, 26. statt findende Sinn *bewahrheiten*, als wahr erweisen, zurückkommt. Gegen diese zweite Erklärung von *Luther* u. s. w. aber ist auch der Context, da *aufrichtige Liebe* ein ganz ungehöriger Gegensatz der den Irrlehrern preisgegebenen geistigen Unmündigkeit wäre, welche V. 14. beschrieben ist. Wollte man aber ἀληθεύειν *verum dicere* fassen und in *diesem* Sinne mit ἐν ἀγάπῃ verbinden (*die Wahrheit in Liebe bekennend*), so könnte nur die Liebe gegen *Andersbekennende* gemeint sein, und auch diess wäre hier, wo Letztere als betrügerische Irrlehrer

---

*) *Calvin* u. d. Meisten: „veritatis studio adjungere etiam mutuae communicationis studium, ut placide simul proficiant.“ *Castal.*, *Bulling.*, *Rück.*: „an der empfangenen und erforschten Wahrheit *fest halten* — —, so dass — — unsere Festigkeit durch freundliche Schonung der Schwächeren gemildert werde.“

geschildert sind, gegen den Context. Diess auch gegen *Moldenh.* u. *Scholz*, welche den liebevollen *Vortrag* der Wahrheit verstehen, obgleich das Subject von ἀληθεύοντες nicht die Lehrer, sondern die Christen sind. *Harless* verbindet zwar ἐν ἀγάπῃ richtig zu αὐξήσ., erklärt aber ἀληθεύοντες: *wahrhaftig seiend in der evangelischen Gesinnung*, und lässt dann ἐν ἀγάπῃ εἰς αὐτόν zusammengehören. Hiergegen ist zwar nicht das Hyperbaton (*Bernhardy* p. 460. *Kühner* II. p. 627 f.), wohl aber dass ἀληθ. nicht sprachrichtig genommen, und dass die Bestimmung „*in der evangelischen Gesinnung*“ contextwidrig eingetragen ist (da wir hier nicht einen Gegensatz gegen die πανουργία der Irrlehrer, sondern gegen das kindermässige περιφέρεσθαι παντὶ ἀνέμῳ etc. haben), und dass das entsprechende ἐν ἀγάπῃ V. 16. zeigt, dass ἐν ἀγάπῃ V. 15. nicht die Liebe *zu Christo* meine. Falsch auch *B. Crus.*, obwohl mit αὐξ. verbindend: die Wahrheit *besitzend.* — αὐξήσωμεν) von ἵνα V. 14. abhängig, ist nicht nach classischem Sprachgebr. *transitiv* zu fassen (1. Kor. 3, 6 f. 2. Kor. 9, 10.), wie *Valla*, *Moldenh.* u. A. wollten, sondern *intransitiv* (s. *Wetst.* I. p. 335.), *wachsen;* denn dem Bilde des ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι entsprechend, stellt es *die fortschreitende Entwickelung des christlichen Lebens* dar. Vrgl. V. 16. Treffend *Bengel*: „haec αὔξησις — — *media est inter infantes et virum.*“ — εἰς αὐτόν) *in Bezug auf ihn.* Christus ist ja das Haupt des Leibes, dessen Glieder-Wachsthum daher in beständiger *Beziehung zu Christo* steht, nie ohne Beziehung auf ihn, als den bedingenden Gesichtspunkt der Entwickelung, vor sich gehen kann. Den Kommentar zu εἰς αὐτόν giebt das folgende ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα etc.; das Verhältniss des Wachsthums zum Haupte, welches mit εἰς αὐτόν in aufsteigender Richtung ausgedrückt ist, ist mit ἐξ οὗ in absteigender Richtung ausgedrückt*). Der Sinn: *zur Aehnlichkeit Christi* (*Zanch.* u. M.) ist contextwidrig (da Christus als *Haupt* gedacht ist) eingetragen, wie auch die Erklärung von *Koppe* u. *Holzh.* (vrgl. *de Wette*): „*an ihm heranwachsen*“ ungehörig ist, da der Leib so wenig zum Haupte *emporwächst*, oder zum Haupte sich *hinstreckt* (*Hofm.*), wie in das Haupt hinein (gegen *Matthies*: „*in ihn hineinwachsen*, d. h. — — immer tiefer in sein unendlich wahres und heiliges Wesen sich ver-

---

*) Dieses Nebeneinander von εἰς αὐτόν und (V. 16.) ἐξ οὗ ist nicht „paradox“ (*de Wette*), sondern stellt das Verhältniss dar, *wie es ist*, — Christus *Ziel* und *Quell* der Lebensentwickelung der Gemeinde, d. h. auf Christum ist dabei das ganze diese Entwickelung bestimmende Ansehen gerichtet, und von Christo aus ergeht alle Begabung, durch welche sie möglich ist und geschieht.

senken"). Haben *Andere* εἰς für ἐν genommen, so war diess ein falscher Nothgriff, man mochte nun mit *Corn. a Lap.* „Christi capitis *virtute et influxu*," oder gar mit *Grot.* „ipsius *cognitione*" erklären. — τὰ πάντα) wird richtig gefasst: *in allen Stücken, in aller Hinsicht* (vrgl. 1. Kor. 9, 25. 10, 33. 11, 2. u. s. z. Act. 20, 35.), wobei man jedoch gewöhnlich auf den Artikel nicht geachtet (noch *Meier* u. *Matthies*). *Harless* bezieht ihn auf die vorher genannte ἑνότης in ihrem Gegensatze gegen das Schwanken der unbefestigten Erkenntniss. Aber da die ἑνότης V. 12. als das durch das Wachsen zu erreichende *Ziel* erscheint, und da auch nicht *Mehreres* (eine Pluralität) damit bezeichnet ist, worauf sich der *Plural* τὰ π. beziehen könnte: so kann diese Fassung nicht als contextmässig erscheinen. Am nächsten im Contexte liegt: in den sämmtlichen Stücken, *in welchen wir wachsen*, wobei der Nachdruck auf εἰς αὐτόν bleibt. Unser Wachsthum soll in allen Stücken, worin wir wachsen, *in Bezug auf ihn* vor sich gehen, welcher das Haupt ist u. s. w. *Koppe, Wahl* u. *Holzh.* betrachten τὰ πάντα als *Nominat.*, von den sämmtlichen *Gliedern* erklärend. Aber so müsste οἱ πάντες stehen. Vrgl. V. 13. — ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός) pragmatische Näherbestimmung und sehr nachdrückliche Nennung des mit εἰς αὐτόν gemeinten obwohl selbstverständlichen Subjectes. Nicht τὸν Χριστόν (als Apposition zu αὐτόν) schrieb P., sondern nach gewöhnlicher Griechischer Structur zog er die Apposition in den Nebensatz. S. *Stallb.* ad Plat. Apol. p. 41. A.: εὑρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν, Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθος καὶ Αἴακος. *Pflugk* ad Eur. Hec. 771. Vrgl. z. 2. Kor. 10, 13. *Winer* p. 469. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 368. Nach *de Wette* soll ὁ X. blos zur Erleichterung der Construction mit dem folgenden ἐξ οὗ dienen, also blos formelle Bestimmung haben. Aber einer solchen Erleichterung bedurfte es gar nicht.

V. 16. Vrgl. Kol. 2, 19. — *Von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt und zusammen gebracht werdend* (zusammengebracht *wird und*) *vermittelst jeder Empfindung der Darreichung* (Christi) *nach einer dem Maasse jedes einzelnen Theils entsprechenden Wirksamkeit das Wachsthum des Leibes zu Wege bringt zur Erbauung seiner selbst in Liebe.* — ἐξ οὗ) ist weder gleich εἰς ὅν (*Koppe*) noch *per quem* (*Morus, Flatt, Holzh.*), sondern bezeichnet den *ursächlichen Ausgangspunkt.* S. *Bernhardy* p. 225. — πᾶν τὸ σῶμα) πᾶν hat den Nachdruck: *der gesammte* Leib, also kein Glied ausgenommen; es blickt auf οἱ πάντες V. 13. zurück. — συναρμολ. κ. συμβιβαζ.) Particip. *Praes.*, das fortwährend *in actu* Be-

griffene ausdrückend. Ueber *συναρμολ.* vrgl. z. 2, 21. *συμβιβάζω* wird bei Classikern von *Menschen* gebraucht, welche man in ein Bündniss, zur Versöhnung u. dergl. *zusammenbringt* (s. d. *Lexica*), und konnte auch hier um so füglicher gebraucht werden, da die einzelnen Theile, aus welchen die mit *πᾶν τὸ σῶμα* bezeichnete Gesammtheit besteht, die christlichen Individuen sind. Ein Unterschied im Begriffe beider Worte, wie ihn *Bengel* (*συναρμολ.* bezeichne das Zusammen*passen*, und *συμβιβ.* das Zusammen*festigen*) und *Grot.* (dieses bedeute eine *engere* Vereinigung als jenes) behauptet haben, ist willkürlich angenommen. Der Unterschied besteht nur darin, dass *συναρμολ.* dem *Bilde*, und *συμβιβ.* der bildlich dargestellten *Sache* entsprechend ist. — Das *Verbum* zu *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμ. κ. συμβιβ.* ist *τὴν αὔξησιν τοῦ σώμ. ποιεῖται*, wobei die Wiederholung von *τοῦ σώματος* weder Nachlässigkeit (*Rück.*) noch Hebraismus (*Grot.*), sondern durch die zwischenliegenden Bestimmungen *der Deutlichkeit wegen* eingetreten ist, wie oft auch bei Classikern (s. *Bornem.* Schol. in Luc. p. XXXV. *Krüger* ad Anab. p. 27. *Ellendt* ad Arrian. Exp. Al. 1, 55.). *διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγ.*) gehört nicht zu *συμβιβαζ.* (so *gewöhnlich*), zu welcher Verbindung die falsche Erklärung von *ἁφη-Band* (s. nachher) führte, sondern zu *τὴν αὔξησιν ποιεῖται* (*Zanchius, Bengel* u. M.). Nicht die *Vereinigung* wird durch die *ἁφαὶ τῆς ἐπιχορηγ.* zu Wege gebracht, sondern das *Wachsthum*, indem Christus, von welchem als Haupte die Vereinigung ausgeht, zum Wachsthume die *ἐπιχορηγία* verleiht. *ἁφή* wird *gewöhnlich* erklärt *junctura* (*Vulg.*), *commissura, Verbindungsmittel* u. dergl. Aber ohne allen Sprachgebrauch. Es kann wie Lucian. de luctu 9. u. oft bei Plut., *Berührung*, auch *Festhaltung, Anhaftung* u. dergl.*) heissen (vrgl. Augustin. de civ. D. 22, 18.: *„tactum subministrationis"* u. s. Oecum.: *ἡ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ κατιοῦσα πνευματικὴ δύναμις ἑνὸς ἑκάστου μέλους αὐτοῦ ἁπτομένη*), heisst aber nie *vinculum* (*συναφή*). Richtig haben schon *Chrys.* u. *Theodoret.* *αἴσθησις* erklärt, *Gefühl, Empfindung.* S. Plat. Locr. p. 100. D. E. Pol. 7. p. 523. E. u. die Stellen b. *Wetst.* So auch Kol. 2, 19. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. 112 f. zieht die Bedeutung: *Berührung* vor, und versteht den Zusammenhang der ein-

*) Vermöge dieser Bedeutung ward mit *ἁφή* auch der Staubsand bezeichnet, mit welchem sich die geölten Fechter gegenseitig bewarfen, um sich anfassen zu können (s. *Steph.* Thes. s. v.) Daraus leitet *Bengel* die Erklärung her: *ansae ad mutuum auxilium.* Willkürliche Abstraction aus einer dem Contexte ganz fremden Vorstellung.

zelnen Körpertheile, durch welchen einer dem andern das zum Wachsthum Erforderliche darreiche. So wäre πᾶσα ἁφὴ τῆς ἐπιχορηγ. jede Berührung, *die zur Darreichung dient,* und die ἐπιχορηγία wäre die Mittheilung der Wachsthumserfordernisse *von einem Körpertheile an den andern.* Aber Ersteres hätte P. durch den blosen Genit. sehr undeutlich ausgedrückt (statt τῆς ἐπιχορ. hätte er schreiben mögen: τῆς πρὸς τὴν ἐπιχορηγίαν), und Letzteres ist eingetragen, da der Leser nach ἐξ οὗ nur die *von Christo* ausgehende ἐπιχορηγία verstehen konnte. Wäre ἁφή *Berührung* zu fassen, so würde obige Erklärung des *Oecum.* die einfachste sein (jede Berührung, die der Leib durch die ἐπιχορηγία Christi erfährt); doch steht ihr entgegen, dass der Ausdruck statt des blosen διὰ πάσης ἐπιχορηγίας ohne besondern Grund nur breit und umständlich wäre, während der Ausdruck: „*Empfindung* der ἐπιχορηγία" sehr passend auf das Wachsen durch den Einfluss Christi *von innen heraus* hinweist. — τῆς ἐπιχορηγ.) Genit. *objecti:* jedes Gefühl, in welchem die Darreichung empfunden, erfahren wird. *Welche* Darreichung mit dem articulirten ἐπιχορηγ. gemeint sei, ist aus dem Contexte gewiss, nämlich *die von Christo geleistete* (durch den heil. Geist), d. i. die Einwirkung Christi, durch welche er seinem Leibe die zu dessen bestimmungsmässigem Wachsen erforderlichen Lebens- und Entwicklungskräfte darreicht)ἐπιχορηγεῖ 2. Kor. 9, 10. Gal. 3, 5., *exhibet*; das Substantiv. findet sich nur noch Phil. 1, 19., nicht bei Griechen). Diejenigen, welche ἁφή *Band* fassen, nehmen τῆς ἐπιχορηγ. theils richtig eben so (*Rück.*, *Harless*, *Olsh.*), nur dass sie den Genit. als Genit. *apposition.* erklären, theils (so *Luther* u. d. Meisten, auch *Matthies*, *Meier*, *B. Crus.*, *de Wette*) von der *gegenseitigen* Dienstleistung der *Glieder*, welche Erklärung*), durch die irrige Fassung von ἁφή entstanden, etwas Fremdartiges in den Context bringt. *Beza* verwandelt τῆς ἐπιχορηγ. in ein nichtssagendes Particip.: „per omnes *suppeditatas* commissuras." — κατ' ἐνέργ. ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκ. μέρ.) gehört weder zu τῆς ἐπιχορηγ. (*Koppe*, *Meier*, *de Wette* u. V.), wobei sich zwar die Nichtwiederholung des Artikels aus einer Verschmelzung von ἡ ἐπιχορηγία κατ' ἐνέργειαν etc. zu Einer Vorstellung vertheidigen liesse, wogegen aber ist, dass ἐν μέτρῳ etc. als *Maas*angabe von selbst auf das *Wachsen*, nicht auf die ἐπιχορηγία hinweist, noch zu συμβι-

---

*) bei welcher der Genit. τ. ἐπιχ. mit *Grot.*, *de Wette*, *B. Crus.* u. M. als Gen. der Bestimmung (*behuf*) zu fassen wäre. Aber s. oben gegen *Hofm.*

βαζ. Harless), wozu schon das Vorhergehende nicht gehörte, sondern: nachdem P. gesagt hat, *wodurch* der Leib wächst (*διὰ πάσ. ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγ.*), fügt er nun auch hinzu, *in welchem Verhältnisse* er sein Wachsthum zu Wege bringe, nämlich *nach einer dem Maasse jedes einzelnen Theils entsprechenden Wirksamkeit*, d. h. so dass der wachsende Leib in seinem Wachsthum eine Entwicklungsthätigkeit befolgt, welche der jedem einzelnen Körpertheile eigenthümlichen Maasse entsprechend ist, — mithin kein unproportionirtes, monströses Wachsthum herauskommt, sondern ein *verhältnissmässiges*, dem verschiedenen Maasse der einzelnen Theile angemessenes (so dass z. B. die Hand nicht grösser wächst als der Fuss u. s. w.). *Ohne Bild:* Von Christus aus vollzieht die Kirche ihre fortschreitende Entwickelung nach einer Wirksamkeit, welche nicht bei allen Individuen gleich, sondern dem jeder einzelnen Individualität bestimmten Grade der Entwickelung angemessen ist. *Rück.* u. *Bretschn.* nehmen *κατ' ἐνέργειαν* adverbiell: *auf eine kräftige Weise.* Allein *ἐνέργεια an sich* bezeichnet nicht das *kräftige* Wirken, sondern *Wirksamkeit, Thätigkeit* überhaupt, so dass es für den angenommenen Sinn einer nähern Bestimmung bedürfte (1, 19. 3, 7. Phil. 3, 21. Kol. 1, 20. 2, 12. 2. Thess. 2, 9. 11.). — *ἐν μέτρῳ*) *dem Maasse nach.* S. *Bernhardy* p. 211. — *μέρους*) soll nach *Harless* die einzelnen Theile, die ihrerseits wieder als *Lenker der übrigen Glieder* erscheinen (Hirten u. s. w. V. 11.), bezeichnen. Dagegen ist *ἑνὸς ἑκάστου.* Es bezeichnet nach dem Contexte jeden *Körpertheil*, dieser mag nun ein ganzes Glied oder wiederum ein Theil eines Gliedes sein (vrgl. Luk. 11, 36.), und ist daher *weitern Sinnes* als *μέλους*. — *αὔξησιν*) im N. T. nur noch Kol. 2, 19., aber s. d. *Lexica* u. *Wetst.* z. u. St. — *ποιεῖται*) *Medium*; vrgl. nachher *εἰς οἰκοδομ. ἑαυτοῦ.* — Der Sinn *zur Vervollkommnung seiner selbst* (Zweck von *τὴν αὔξησ. ποιεῖται*) ist durch *εἰς οἰκοδ. ἑαυτοῦ*, wie V. 12., in einem *andern, verschiedenartigen* Bilde ausgedrückt. — *ἐν ἀγάπῃ*) *Liebe* der Einzelnen unter einander ist die ethische Sphäre, innerhalb welcher das *αὔξησιν ποιεῖσθαι εἰς οἰκοδ. ἑαυτοῦ* von Seiten des Leibes vor sich geht, — ausserhalb welcher dasselbe nicht statt finden kann. Vrgl. V. 15. Wegen V. 15. ist die Verbindung mit *τὴν αὔξησ. ποιεῖται εἰς οἰκοδ. ἑαυτοῦ* contextmässiger als die gewöhnliche mit dem blosen *εἰς οἰκοδ. ἑαυτοῦ.* — Uebrigens ist die Anschauungsweise von der Kirche an u. St. nicht „ächt gnostisch," wie *Baur* urtheilt, sondern ächt paulinisch. Vrgl. 1. Kor. 12, 14—27.

V. 17. Dass *οὖν* hier V. 1. wieder aufnehme (*Hartung*

Partikell. II. p. 22 f. *Klotz* ad Devar. p. 718.), wird von den Auslegern mit Recht angenommen, da die V. 1—3. begonnene Paränese durch die Digression V. 4—16 wirklich unterbrochen, und da die nun folgende Pflicht, μηκέτι περιπατεῖν etc. nur die negative Seite des ἀξίως περιπατῆσαι etc. V. 1. ist. Treffend *Theodoret.*: πάλιν ἀνέλαβε τῆς παραινέσεως τὸ προοίμιον. — τοῦτο) vorwärts zu beziehen: *Folgendes also* (um nun auf meine Ermahnungen zurückzukommen) *sage und betheuere ich* u. s. w. — μαρτύρομαι) heisst nicht *obsecro*, sondern ich *bezeuge*, d. i. ich *betheuere, versichere*. S. z. Gal. 5, 3. Da aber hierin und in λέγω der Begriff der *Ermahnung* und *Vorschrift* liegt, so bedarf es zum folgenden Infin. nicht der Ergänzung von δεῖν. S. *Kühner* ad Xen. Mem. 2, 2, 1. *Winer* p. 288. — ἐν κυρίῳ) nicht *per Dominum* (*Theodoret.*: ὑπὸ μάρτυρι γάρ φησι τῷ κυρίῳ ταῦτα λέγω, so schon *Chrys.* u. die Meisten, auch *Koppe, Flatt, Holzh.*), was πρὸς κυρίου wäre (vrgl. z. Rom. 9, 1.), aber bei μαρτύρομαι durch τὸν κύριον (ich rufe den Herrn zum Zeugen an. Plat. Phil. p. 12. B. Eur. Phoen. 629. Soph. Oed. Col. 817.) bezeichnet sein müsste, sondern wie Rom. 9, 1. 1. Thess. 4, 1. *in dem Herrn*, so dass P. ausdrückt, nicht in seiner eigenen Individualität beschwöre er seine Leser, sondern Christus sei dabei das Element, in welchem er lebe. — μηκέτι) nachdem ihr aus Heiden Christen geworden seid. — καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη etc.) Das καί hat seine Beziehung in dem ehemaligen Wandel *der Leser*. Diese sollen nicht mehr so wandeln, wie gleich *ihrem* vormaligen Wandel auch der *übrigen* Heiden Wandel ist. — τὰ λοιπά) denn die Leser, obgleich Christen, gehörten *nationell* in die Kategorie der Heiden. — ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν) (nicht αὑτῶν) ist die Sphäre, in welcher der Wandel der übrigen Heiden sich bewegt (vrgl. 2, 2. 10. Rom. 6, 4. 2. Kor. 4, 2. al.): *in Thorheit ihres Sinnes*, was aber weder nach dem Hebr. הֶבֶל den *Götzendienst* bezeichnet (s. dagegen *Fritzsche* ad Rom. 1, 21.), noch mit *Grot.* vorzugsweise auf die *Philosophen* zu beziehen (vrgl. 1. Kor. 3, 20.), sondern *von dem ganzen intellectuellen und sittlichen Charakter* des Heidenthums zu verstehen ist, in welchem das vernünftig sittliche Princip (der νοῦς) in theoretischer und praktischer Beziehung der Wahrheit entfremdet ist (V. 18.). Uebrigens ist die ματαιότης nicht eine *angeborene* (*Zanchius, Calov.* u. M., vrgl. *Calvin*), sondern eine *gewordene*, aber φύσει (2, 3.) gewordene. Vrgl. Rom. 1, 21.

V. 18. weist den Grund davon auf, dass die Heiden ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν wandeln, welcher Grund zwiefach

ist nach der zwiefachen Potenz des *νοῦς*, der *ethisch intelligenten* und der *praktischen*. Auf *jene* bezieht sich *ἐσκοτωμένοι* (s. d. krit. Anm.) *τῇ διανοίᾳ ὄντες*, auf *diese ἀπηλλ. τ. ζωῆς τ. θεοῦ*: *da sie verfinstert sind* (vrgl. Joseph. Antt. 9, 4, 3.; Gegentheil: *φωτίζειν τὴν διάνοιαν*, 8, 5, 3.) *in Betreff ihrer sittlichen Intelligenz* (*διαν.*, vrgl. *Beck* bibl. Seelenl. p. 58.), *entfremdet dem Leben Gottes*. — *ἐσκοτ. bis ὄντες* gehört zusammen (*Clem. Al.* Protr. 9. p. 69. Pott., *Theodoret.*, *Bengel*, *Knapp*, *Lachm.*, *Harless*, *de Wette*), da, wenn *ὄντες ἀπηλλοτρ.* verbunden wird (so die Meisten, auch *Rück.*, *Meier*, *Matthies*, *Scholz*), der logische und formale Parallelismus gestört wird, indem dann *ἐσκοτ. τῇ διανοίᾳ* blos Prädicat und *ὄντες ἀπηλλοτρ.* grundangebend (diesem subordinirt) wäre, und die nachdrückliche Voranstellung beider Particip. Perf., wie sie nach unserer Interpunction hervortritt, verloren ginge. Dass aber das zweite Glied *nicht* den Grund angiebt, warum die Verfinsterung über die Gemüther der Heiden gekommen sei (gegen *Rück.*), erhellt aus dem folgenden *διὰ τὴν ἄγνοιαν* etc., worin umgekehrt die Unwissenheit als Ursache der Gottentfremdung bezeichnet wird. Wenn *Rück.* ausserdem meint, nach unserer Interpunction würde *ὄντες vor τῇ διανοίᾳ* stehen, so ist diess grundlos, da *ἐσκοτ. τῇ διανοίᾳ zusammen* gedacht ist. Vrgl. Herod. 1, 35.: *οὐ καθαρὸς χεῖρας ἐών*, Xen. Ages. 11, 10.: *πρᾳότατος φίλοις ὤν*. — *ἀπηλλοτρ.*) S. z. 2, 12. und über die *Constructio κατὰ σύνεσιν*: *Kühner* II. p. 42 ff. — *τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ*) *des Gotteslebens*, verträgt keine Erklärung, nach welcher *ζωή Lebenswandel* sein würde, was es im N. T. nie heisst, auch 2. Petr. 1, 3. nicht*). Daher nicht: *das gottgefällige Leben* (*Michael.*, *Zachar.*, *Koppe*, *Morus* u. M., vrgl. *Theodor.*, *Theophyl.*, *Grot.* u. *Flatt*), sondern treffend *Luther*: „*von dem Leben, das aus Gott ist.*“ Der Genit. ist Gen. *originis* (vrgl. *δικαιοσύνη θεοῦ* Rom. 1, 17., u. s. *Winer* p. 167 f.), und *ζωή* ist das Gegentheil von *θάνατος*, so dass zu verstehen ist: „tota vita spiritualis, quae in hoc seculo per fidem et justitiam inchoatur et in futura beatitudine perficitur, quae tota peculiariter vita Dei est, quatenus a Deo per gratiam datur,“ *Estius*. Vrgl. *Calvin* u. *Cajet.* Es ist allerdings *das Leben der christlichen Wiedergeburt*, welches in den Gläubigen durch den Geist (Rom. 8, 2.) von Gott gewirkt ist**), während die Heiden durch ihr heidnisches Wesen diesem göttlichen Leben fremd sind. Diess gegen

*) Besonders instructiv zur Unterscheidung des Begriffs *ζωή* von dem des Lebens*wandels* ist Gal. 5, 25.

**) Diese göttliche Lebendigmachung fällt nicht mit der Rechtfertigung zusammen, sondern letztere ist der der erstern vorgängige

Harless, welcher die Entfremdung *von dem Leben und Lichte des λόγος in der Welt* (Joh. 1, 3.) versteht. P. redet ja von den *damaligen* Heiden (nicht von den in der *vorchristlichen* Zeit gelebt habenden) in ihrem Gegensatze zu den Christen (V. 17.), als welche durch die παλιγγενεσία des göttlichen Lebens (vrgl. 2, 5. Rom. 6, 4.) theilhaftig waren. Verschiedenartiges mischten *Beza*: „Vitam illam, qua Deus *vivit* in suis quamque *praecipit et approbat*," und *Olsh.*: „das Leben, welches Gott selbst *ist* und *hat*, und das dem Geschöpfe so lange *zukommt*, als es in der Gemeinschaft mit Gott bleibt." — διὰ τὴν ἄγνοιαν — καρδίας αὐτῶν) die *Ursache* dieses Entfremdetseins der Heiden von dem göttlichen Leben ist die *Unwissenheit*, welche durch *Herzensverstockung*, mithin verschuldet, in ihnen ist. διὰ τ. πώρ. τ. κ. schliesst sich an τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς an, ist also dem vorherigen διὰ τ. ἄγνοιαν τ. οὖσ. ἐν αὐτ. subordinirt. *Gewöhnlich* betrachtet man διὰ — διὰ als *coordinirte* Momente, und zwar bezieht sich nach *Harless* u. *Olsh.*, denen *de Wette* folgt, diese zwiefache Grundangabe nicht blos auf ἀπηλλοτρ. τ. ζ. τ. θ., sondern auch auf ἐσκοτ. τῇ διανοίᾳ ὄντες, wobei *Olsh.*, *B. Crus.* u. *de Wette* (vrgl. *Grot.* u. *Bengel*) annehmen, dass διὰ τὴν ἄγνοιαν etc. dem ἐσκοτ. etc., und dann διὰ τὴν πώρωσιν etc. dem ἀπηλλοτρ. τ. ζ. τ. θ. entspreche. Aber von ἐσκοτ. τῇ διανοίᾳ kann die ἄγνοια nicht die *Ursache* sein, sondern nur die *Folge*, da ἄγνοια (bei P. nur hier, aber häufig ἀγνοεῖν) nicht *Stumpfheit des höhern Erkenntnissvermögens* ist (*Rück.*), sondern nichts Anderes als *Unwissenheit* (Act. 3, 17. 17, 30. 1. Petr. 1, 14.). Nicht *verfinstert* wurden die Heiden wegen ihrer Unwissenheit, da die Unwissenheit dem Lichte nicht zugänglich ist, wie das Beispiel aller *bekehrten* Heiden zeigt, sondern *ihr Entfremdetsein von dem Leben Gottes* ward durch ihre Unwissenheit, und zwar durch ihre wegen Herzensverstocktheit verschuldete Unwissenheit verursacht. Demnach sind die Kommata hinter θεοῦ und αὐτοῖς zu tilgen. Ganz verkehrt *Meier*: die Unwissenden seien die Heiden, und die Verstockten die Juden. P. redet ja *nur* von den Heiden. — τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς) nicht: *quae iis innata est* (*Zanchius*), aber auch nicht im *Gegensatz gegen äussere Veranlassungen* gesagt (*Harless*), was gänzlich nicht im Contexte liegt, sondern: weil P. die Ursache der ἄγνοια anschliessen wollte, setzte er nicht διὰ τὴν ἄγνοιαν αὐτῶν, sondern zur Vermittelung des Anschlusses den das αὐτῶν umschreibenden

---

actus judicialis Gottes. Vrgl. bes. Rom. 8, 10.: ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.

Participialausdruck: τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς. Dieser Ausdruck bestätigt, dass das zweite διὰ dem ersten *subordinirt* sei.

V. 19. Die V. 18. bezeichnete Entfremdung der Heiden vom göttlichen Leben wird nun erfahrungsmässig näher nachgewiesen: οἵτινες, *quippe qui*, etc.: *als welche fühllos sich selbst überliefert haben der Frechheit.* — ἀπηλγηκότες) ἀναίσθητοι γενόμενοι, *Hesych.* Das „verbum significantissimum" (*Beng.*), von ἀλγεῖν u. ἀπό, heisst *dedolere*, aufhören Schmerz zu empfinden, dann *gefühllos sein*, es mag nun die Apathie der Intelligenz, oder der Zustand der Verzweifelung, oder, wie hier die *sittliche* Indolenz, in welcher man aufgehört hat, Gewissensrügen zu empfinden, gemeint sein*). S. d. *Lexica* u. *Wetst.*, auch *Matthaei* ed. min. z. u. St. Die Erklärung *verzweifelt habend* (vrgl. Polyb. 9, 40, 4.: ἀπαλγοῦντες ταῖς ἐλπίσι) trägt eine specielle Sinnbestimmung ohne Grund des Contextes in den Zusammenhang, findet sich aber schon bei *Syr.*, *Arm.*, *Vulg.*, *It.*, *Ambrosiast.*, und aus ihr ist auch die Lesart ἀπηλπικότες (D. E.; F. G. haben ἀφηλπικ.), welche wohl schon jene Verss. befolgten, entstanden. — ἑαυτούς) mit abschreckendem Nachdruck. Das *von Seiten der eigenen Freiheit* Geschehene hervorzuheben, war hier dem *paränetischen* Zwecke gemäss. Anders Rom. 1, 24.: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός, welche beide Betrachtungsweisen der Sache nicht *wider* einander, sondern *neben* einander gehen (s. z. Rom. 1, 24.), und je nach dem Zweck und Zusammenhang der Rede beide ihr Recht und ihre volle Wahrheit haben. — τῇ ἀσελγείᾳ) personificirt. Es ist von der *wollüstigen* Lascivität (vrgl. z. Rom. 13, 13. 2. Kor. 12, 21. Gal. 5, 19.), zu verstehen, wie nachher ἀκαθαρσίας von der *wollüstigen* Unfläterei (vrgl. Rom. 1, 24. 2. Kor. 12, 21. Gal. 5, 19.), nicht von der ethischen Frechheit und Unreinigkeit überhaupt (*Harless*, *Matthies*, *Meier* u. M.), da das damit verbundene πλεονεξία ebenfalls ein *specielles* Laster ist, wie denn auch anderwärts (Rom. 1, 24., vergl. V. 29. und Kol. 3, 5.) die Unzucht als das erste und Hauptlaster der Heiden erscheint. — εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης) Zweck dieser Selbsthingabe an die ἀσέλγεια (vrgl. Rom. 6, 19.): *zur Betreibung jeglicher Unfläterei*, um jegl. Unfl. auszuüben. Zu ἐργασία vrgl. LXX. Ex. 26, 1. 2. Chron. 15, 7. Jes. 1, 31. al. Plat. Prot. p. 353. D.: τῆς ἡδονῆς ἐργασίαν, Eryx. p. 403. E.: ἐργασίας πραγμάτων μοχθηρῶν. *Koppe* fasst *Gewerbe* (Act. 16, 16. 19. 19, 24. 29.). Aber konnte

*) „Homines a Deo relicti sopita conscientia, extincto divini judicii timore, amisso denique sensu tanquam attoniti, belluino impetu se ad omnem turpitudinem projiciunt," *Calvin.*

das Hurengewerbe (Dem. 270. 15. Reisk. u. dazu *Dissen* de cor. p. 301.) so im Allgemeinen mit Wahrheit von den Heiden ausgesagt werden? Diess zugleich gegen die von *Grot.*, *Bengel*, *Koppe*, *Stolz*, *Flatt* u. *Meier* befolgte Erklärung des folgenden ἐν πλεονεξίᾳ vom *quaestus ex impudicitia* (zur Sache s. Aristaen. 1, 14.). Vielmehr fügt ἐν πλεονεξίᾳ dem Wollustlaster das andere Hauptlaster der Heiden hinzu, und heisst: *bei Habsucht*. Die Erklärungen: *mit Unersättlichkeit* (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Oecum.*, *Erasm.*, *Calvin*, *Estius* u. *M.*, auch *Matthies*) oder *certatim* („quasi agatur de lucro, ita ut alius alium superare contendat," *Beza*), oder mit *Uebermuth* (*Holzh.*), oder in *Völlerei* (*Harless*)*), sind sämmtlich wieder den Sprachgebrauch des N. T., nach welchem πλεονεξία nie etwas Anderes als *Habsucht* heisst. *Wollust* und *Habsucht* sind die beiden Cardinallaster des Heidenthums, welche von den Christen fern sein sollen. S. 5, 3. 1. Kor. 5, 10 f. Kol. 3, 5. Vrgl. 2. Petr. 2, 2. 3. 14.

V. 20. Ὑμεῖς δέ) den unbekehrten Heiden entgegengesetzt. — οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν) ihr aber *habt nicht auf solche Weise* (so dass euch dieser Unterricht zu jener heidnischen Lebensführung V. 17 ff. angewiesen hätte) *Christum gelernt*. Beachte die *Litotes* in οὐχ οὕτως (*ganz anders!* vrgl. Deut. 18, 14.). Der Vorschlag *Beza's*: „Quid si post οὕτως distinctionem adscribas?", ist, obwohl von *Gatack.* u. *Colomes.* angenommen, ganz verfehlt, da V. 21. die Bestätigung nicht der blosen Thatsache ἐμάθετε τὸν Χριστόν, sondern der *Art und Weise, wie* die Leser Christum gelernt haben, enthält, daher οὐχ οὕτως nothwendig zu ἐμάθετε τὸν Χριστόν gehören muss. — ὁ Χριστός heisst nicht die *Lehre* Christi oder von Christo (so die Meisten vor *Rück.*; doch s. *Bengel* u. *Flatt*); auch heisst μανθάνειν τινα nicht *Jemanden kennen lernen*, wie man gewöhnlich neuerdings erklärt (auch *Rück.*, *Holzh.*, *Meier*, *Matthies*, *Harless*), weshalb *Raphel* mit Unrecht auf Xen. Hellen. 2, 1, 1. (ἵνα ἀλλήλους μάθοιεν ὁπόσοι εἴησαν, vrgl. Herod. 7, 208., wo es *wahrnehmen* heisst) sich beruft: sondern *Christus* ist das *Object* des Unterrichts, welchen die Leser empfangen haben (Gal. 1, 16. 1. Kor. 1, 23. 2. Kor. 1, 19. Phil. 1, 15. al.), so dass sie Christum *gelernt* haben. Dieser specielle Begriff wird durch das folgende εἴγε — ἐδιδάχθ. erfordert.

V. 21. Εἴγε) *tum certe si*, worüber aber kein Zweifel ist (denn P. selbst hatte ihnen Christum geprediget und sie

*) Ihm folgt *Olsh.*, welcher πλεονεξία von der Ueberfüllung mit Speise und Trank erklärt, und diess *physische Habsucht* nennt!

in Christo unterwiesen), — führt wie 3, 2. die Bestätigung des οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν ein: *angenommen wenigstens, dass ihr ihn gehört und in ihm Unterricht empfangen habet, wie es Wahrheit in Jesu ist, dass ihr ableget* u. s. w., das heisst: *wenn nämlich die Predigt, in welcher ihr Christum vernahmet, und der Unterricht, welcher euch als Christen ertheilt wurde, dem gemäss beschaffen gewesen ist, dass wahre Gemeinschaft mit Jesu darin besteht, dass ihr ableget* u. s. w. — αὐτὸν ἠκούσατε) dem ἐμάθετε τὸν Χριστόν V. 20. analog zu erklären; aber αὐτόν, wie nachher ἐν αὐτῷ, ist mit Nachdruck vorgerückt. — ἐν αὐτῷ) ist weder *ab eo* (*Castal.*, *Gatack.*, *Flatt*), noch *de eo* (*Piscat.*), noch *per eum* (*Beza*), noch „*illius nomine*, quod ad illum attinet" (*Bengel*), sondern es ist aus der Vorstellung ἐν Χριστῷ εἶναι zu erklären: *in ihm, als Christen.* Man beachte den *Fortschritt* der Rede, welche von der ersten Verkündigung des Evangel. (αὐτὸν ἠκούσατε) auf die weitere Unterweisung, die sie dann *als Christen* erhalten haben (ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθ.) übergeht, welche beide Momente vorher in ἐμάθετε τὸν Χριστόν *zusammengefasst* waren. — καθώς) in *der* Weise *wie*, führt den *Modus* des Gehörthabens und Unterrichtetwordenseins ein, so dass diess ἠκούσατε καὶ ἐδιδάχθητε καθώς etc. dem vorherigen οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν entspricht, affirmativ aussagend, was οὐχ οὕτως negativ angedeutet hatte. — ἔστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ) *Wahrheit* ist es in Jesu, dass ihr ableget u. s. w., in so fern ohne dieses Ablegen eures alten Menschen keine wahre, sondern nur eine scheinbare Gemeinschaft mit Jesu statt fände. — ἐν τῷ Ἰησοῦ) P. geht von dem *amtlichen* Namen Χριστός auf den *persönlichen* Namen Ἰησοῦς über, weil er, nachdem er vorher die den Ephesern verkündigte Predigt und Unterweisung vom *Messias* in Erinnerung gebracht hat, nun den *sittlichen* Charakter dieser Predigt und Unterweisung hervorhebt, das sittliche Element des wahren Christenthums aber in der Gemeinschaft mit der historischen *Person* des Messias, mit *Jesu*, enthalten ist (denn „*Christi* ideam perfectissime et fulgidissime explevit *Jesus*," *Beng.*), dessen Tod den Gläubigen die Rechtfertigung, und, vermöge ihrer Gemeinschaft mit ihm im Glauben, das neue sittliche Leben vermittelt hat (Rom. 6, 2. 3.), so dass mit Beibehaltung des alten Menschen ἐν τῷ Ἰησοῦ zu sein, eine *Contradictio in adjecto*, Unwahrheit, nicht aber ἀλήθεια wäre ἐν τῷ Ἰησοῦ. *Nothwendig* übrigens war dieser, obwohl natürliche und sachmässige Uebergang von Χριστός auf Ἰησοῦς nicht; denn hätte P. wieder ἐν τῷ Χριστῷ geschrieben, so wäre doch, wie auch vor-

her, *Jesus* mit seinem amtlichen Namen bezeichnet. Der Accus. cum infin. ἀποθέσθαι ὑμᾶς hängt von ἔστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ ab, so dass er als Subject des Satzes erscheint (*Kühner* II. p. 347 f.). *Gewöhnlich* lässt man ἀποθέσθαι ὑμᾶς von ἐδιδάχθητε abhängen, wobei καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ sehr verschieden erklärt wird. *Entweder* nämlich betrachtet man es als Parenthese (*Beza, Er Schmid, Michael.*), wie neuerlichst auch *Rück.*, welcher καθώς argumentativ fasst, so dass der Sinn sei: „Seid ihr über Christum recht belehrt, so habt ihr ihn nicht so gelernt, denn das wäre falsch; bei ihm (da wo Christus ist, lebt und regiert) ist ja nur Wahrheit (sittliche, religiöse Wahrheit) anzutreffen." *Oder* man schliesst καθώς ἐστιν etc. an ἐδιδάχθητε an, und nimmt dann ἀποθέσθαι ὑμᾶς als Epexegese von καθώς ἐστιν etc., wobei man wieder ἀλήθεια verschiedentlich erklärt*). *Oder* man denkt den Zusammenhang so, dass man vor ἀποθέσθαι ein οὕτως supplirt, wobei Jesus als *Muster* erscheint**). So auch *Harless* (dem *Olsh.* folgt), welcher ἀλήθεια *sittliche* Wahrheit (Heiligkeit) fassend, ὑμᾶς aus der Vergleichung Jesu mit den Lesern („wie Wahrheit ist in *Jesu*, so abzulegen *eurerseits*") rechtfertigt, wobei Ἰησοῦ, nicht Χριστῷ gesagt sei, weil der *Mensch* Jesus als Vorbild hingestellt sei. *Matthies* lässt ebenfalls ἀποθέσθαι von ἐδιδάχθητε abhängen, schliesst aber καθώς etc. als nähere Bestimmung an ἐν αὐτῷ an: *in ihm, wie oder wiefern die Wahrheit in Jesu ist*, wie er die Wahrheit ist." So scheint schon *Castal.* gefasst zu haben. Aber alle diese Erklärungen scheitern an dem ὑμᾶς, welches, wenn ἀποθέσθαι ὑμᾶς zu ἐδιδάχθητε gehörte, ganz ungehörig wäre. Insbesondere ist ausserdem noch a) gegen *Rück.*, dass nach seiner Erklärung die Parenthese καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ logischer Weise schon hinter τὸν Χριστόν stehen müsste; b) gegen *Harless*, dass die vermeintliche Vergleichung Jesu mit den

---

*) *Camerar.*, *Raphel*, *Wolf:* „edocti estis — —, quae sit vera disciplina Christi, nimirum ut deponatis." Vrgl. *Piscat.:* „quaenam sit vera ratio vivendi in Jesu tanquam in capite — —, nempe deponere." *Grot.:* „si ita edocti estis evangelium, quomodo illud revera se habet;" so auch *Calixt.*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Morus* u. M.

**) Dieser Erklärung ging *Hieron.* voran: „quomodo est veritas in Jesu, sic erit et in vobis qui didicistis Christum." Späterhin folgten *Erasm.*, *Estius* („sicut in Christo Jesu nulla est ignorantia, nullus error, nihil injustum, sed pura veritas et justitia, sic et vos etc.") u. M.; neuerlich *Storr*, *Flatt* (wie er selbst heilig ist"), *Holzh.*, *Meier* (ἀλήθεια sei *christliche Tugend:* „dass ihr, wie Wahrheit in Jesu ist, ablegen sollet").

Lesern der Wortstellung zuwider ist, da P. hätte schreiben müssen: καθώς ἐν τῷ Ἰησοῦ ἀλήθεια ἐστιν, ὑμᾶς ἀποθέσθαι; c) gegen *Matthies*, dass καθώς etc. nicht bei ἐν αὐτῷ steht, und dass ἀλήθεια den Artikel haben müsste. *De Wette* erklärt so, dass gesagt werde: in Jesu sei (als inhärirende Eigenschaft, vrgl. Joh. 8, 44.) Wahrheit (vorzüglich in praktischer Beziehung), mithin liege in dem Unterrichte von ihm das Princip und die Nothwendigkeit der sittlichen Umwandelung. Aber auch so kann man statt ἀποθ. ὑμᾶς nur das einfache ἀποθέσθαι erwarten. *Andere* haben ἀποθέσθαι ὑμᾶς an V. 17. angeschlossen, als Fortsetzung des μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν etc. (*Corn. a Lap.*, *Bengel.*, *Zachar.*; nicht *Wetst.*, welcher bei V. 22. nur sagt: „*respicit* comma 17."), wobei καθώς ἐστιν ἀλήθ. ἐν τῷ Ἰησοῦ ebenfalls verschieden verstanden wird*). Aber nach dem neuen Anhub der Rede ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως V. 21. nur willkürlich und gewaltsam. Eigenthümlich *Credner* Einl. II. p. 398 f.: „ihr habt den Messias nicht also kennen gelernt, wenn ihr anders (wie ich mit Recht voraussetze, denn nur an solche schreibe ich) *ihn* gehört habt und in *ihm* belehrt worden seid, *wie er als Wahrheit* (wahrhaftig, wirklich) *ist in Jesus.*" Damit unterscheide P. sein Leser von solchen Heiden, welche zwar für den Glauben an die nahe Ankunft des Welterlösers gewonnen, sich für Christen gehalten hätten, ohne aber an *Jesus* als Welterlöser zu glauben. Allein von solchen *Heiden* findet sich im N. T. keine Spur (die Johannesjünger Act. 19, 1 ff. sind als solche unter die *Juden* zu zählen); auch würde dem folgenden ἀποθέσθαι ὑμᾶς die Anknüpfung fehlen. Mit Ungrund endlich will *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 268. ἐν τῷ Ἰησοῦ nicht zu καθώς ἐστιν ἀλήθ., sondern zum Folgenden ziehen; das an sich ganz allgemeine καθώς ἐστιν ἀλήθεια bedurfte der christlichen Bestimmtheit, nicht das ἀποθέσθαι etc., wobei sie schon in der Sache liegt und sich von selbst verstand.

V. 22. Ἀποθέσθαι ὑμᾶς) von καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ abhängig. S. z. V. 21. *Was* Wahrheit sei in Jesu, sagt P. nicht im Allgemeinen (*abzulegen* u. s. w.); sondern individualisirend *in Bezug auf die Leser: dass ihr ableget* **). Sonderbar falsch *Michael.* u. *Flatt: euch selbst*

---

*) *Bengel:* „ita uti veritas (vera agnitio Dei veri) reapse est in Jesu; qui credunt in Jesum, verant." *Zachar.:* „denn in dem, was uns Jesus lehrt, ist allein die von den Heiden — — verachtete Wahrheit befindlich." Beide erklären also, als ob ἀληθ. den Artikel hätte.

**) nicht: dass ihr abgelegt *habet*, wie *Hofm.* will, welcher so erklärt,

abzulegen! Da fehlte ja gerade die Hauptsache, das Reflexivum ἑαυτούς; und welch ein dem N. T. fremder Gedanke! Falsch auch *Luther* u. M.: *leget ab*. Erst V. 25. tritt die die directe Aufforderung ein, und zwar in der gewöhnlichen Form des *Imperat.*, statt dessen der *Infin.* (*Winer* p. 282 f.), noch dazu mit dem *Accus.* ὑμᾶς (*Matthiae* p. 1267.), ganz ungehörig wäre. Der bildliche Ausdruck des *Ablegens* ist vom *Kleidausziehen* entlehnt (vrgl. ἐνδύσασθαι V. 24.); und wie bei P. (Rom. 13, 12. 14.), so auch bei den Griechen (s. *Wetst.* z. u. St.) geläufig, daher um so weniger eine speciellere Beziehung, wie auf den (ohnehin gewiss spätern) Kleiderwechsel bei der Taufe (so *Grot.*) dem Contexte aufzudringen war. — κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν) ist nicht so zu erklären, als ob stände: τὸν παλ. ἄνθρ. τὸν κατὰ τὴν προτέραν ἀναστρ. (*Hieron.*, *Oecum.*, *Vorst.*, *Grot.*, *Raphel.*, *Estius*, *Seml.*, *Koppe*, *Rosenm.* u. M.), sondern: *dass ihr ableget in Ansehung eures frühern Lebenswandels den alten Menschen*, — so dass es ausspricht, *in welcher Hinsicht*, *in Bezug worauf* vom Ablegen des alten Menschen die Rede sei. „Declarat vim verbi relationem habentis *deponere*," *Beng*. Das *ideal* gedachte Paulinische παλ. ἄνθρ. wird durch diese Erinnerung an den vorchristlichen Wandel nicht in seiner innern Wahrheit (als habe es der Verf. *empirisch* gedacht) beeinträchtiget, wie *de Wette* meint. Die προτέρα ἀναστρ. betrifft ja das *ganze* sittliche Wesen des Menschen vor seiner Bekehrung, und das ἀποθέσθαι τὸν παλ. ἄνθρ. besagt, dass der Bekehrte *nichts* von seiner vorchristlichen sittlichen Persönlichkeit behalten, sondern, was die vorchristliche Lebensführung anbelangt, die alte ethische Individualität völlig abthun und neu werden soll. Ein Gegensatz aber, wie ihn, *Corn. a Lap.* (vrgl. *Anselm.*) fand: „non quod naturam et substantiam," wäre an sich sonderbar und dem Contexte fremd. — Ueber ἀναστροφή s. z. Gal. 1, 13. — τὸν παλαιὸν ἄνθρ.) Die vorchristliche sittliche Verfassung *) ist als Person dargestellt. S. z. Rom. 6, 6. — τὸν φθειρόμενον etc. ein jenes ἀποθέσθαι etc. motivirendes Attribut des alten Menschen, *welcher verderbt wird nach den Gelüsten des Betrugs*. Nicht von der *Verwesung* (*Michael.*), da ja ὁ

---

als ob P. geschrieben hätte: ἀποθεμένους ὑμᾶς — — ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι — — ἐνδυσαμένους etc.

*) nicht die *Erbsünde* (wie *Calov.* u. A. wollen), die ja nicht abgelegt werden kann, sondern der sittliche Habitus, wie er beim Unwiedergebornen unter der Herrschaft des Sündenprincips ist. Vrgl. Rom. 7, 7 ff.

παλαιὸς ἄνϑρ. nicht gleich τὸ σῶμα ist, aber auch nicht vom *innern sittlichen Verderbniss* (*Koppe*, *Flatt*, *Holzh.*, *Meier*, *Harless* u. Aeltere) ist φϑειρόμ. zu erklären, da sich die sittliche Verderbtheit des alten Menschen von selbst versteht und bereits da ist, nicht erst wird (Partic. *Praes.*, welches nicht mit *Bengel* als *Imperf.* zu nehmen ist), sondern von dem *ewigen Verderben* (Gal. 6, 8.), wobei das Partic. *Praes.* (vrgl. z. 1. Kor. 1, 18.) entweder von der vergegenwärtigten gewissen *Zukunft*, oder von dem *in der Entwickelung begriffenen* Verderben (so *Grot.*: „qui tendit ad exitium") zu fassen ist. Letzteres erscheint dem Gegensatze τὸν κατὰ ϑεὸν κτισϑέντα V. 24. angemessener. — κατὰ τὰς ἐπιϑυμίας τῆς ἀπάτης) τῆς ἀπάτ. ist Genit. *subjecti*, und ἡ ἀπάτη ist *personificirt* (vrgl. Hesiod. Theog. 224.). Daher: *gemäss den Gelüsten der Trügerei*, mit welchen sie es auf das Verderben des alten Menschen abgesehen hat. *Welche* ἀπάτη gemeint sei, kann nach dem Contexte und nach der Lehre Pauli vom Sündenprincipe im Menschen nicht zweifelhaft sein, nämlich *die den Menschen betrügende Potenz der Sünde* (Rom. 7, 11.). Vergl. Hebr. 3, 13. An sich willkürlich und dem Gegensatze V. 24. (τῆς ἀληϑείας) nicht entsprechend ist die von den Meisten befolgte adjectivische Auflösung in *cupiditates seducentes* (*Grot.*).

V. 23. Positive Seite dessen, was Wahrheit in Jesu ist: *dass ihr hingegen erneuert werdet am Geist eures Gemüthes.* — ἀνανεοῦσϑαι) *Passiv.*, nicht *Med.*, welches nicht *sich erneuern* heisst, sondern *activen* Sinn hat (1. Makk. 12, 1. al. Thuc. 5, 18. 43. Polyb. 7, 3, 1. u. oft). Die Erneuerung ist *Gottes* Werk durch den heil. Geist (Tit. 3, 5. al.), und ohne sie ist man kein wahrer Christ (Rom. 8, 9. Gal. 5, 15. al.), kann also von ἀλήϑεια ἐν τῷ Ἰησοῦ nicht die Rede sein. Ueber den Unterschied von ἀνανεόω (nur hier im N. T.) und ἀνακαινόω, *recentare* und *renovare*, s. *Tittm.* Synon. p. 60 f., und über ἀνα, welches sich nicht auf die Wiederherstellung der menschlichen Natur, wie sie vor dem Falle war, bezieht, sondern das *recentare* in Bezug auf den *vorherigen* (verderbten) Zustand bezeichnet, s. *Winer* de verbor. cum praepos. compos. in N. T. usu III. Lps. 1838. p. 10 f. Vrgl. z. Kol. 3, 10. — τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν) Der Genit. ist jedenfalls der des Subjects; τῷ πνεύματι aber kann entweder *instrumental* oder Dativ der *Beziehung* sein. Erstern Falls wäre mit *Oecum.*, *Castal.* u. M., auch *Ch. F. Fritzsche* in s. nov. opusc. p. 244 f. u. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 28. *der heilige Geist* zu verstehen, welcher im νοῦς des Menschen, dem er verliehen ist, seinen Sitz hat, und *durch welchen* (Dativ)

die ἀνακαίνωσις τοῦ νοός Rom. 12, 2. bewirkt wird, so dass nun nicht mehr die alte ματαιότης des νοῦς (4, 17.) statt findet, und die hingegen eingetretene καινότης (Rom. 6, 4.) eine καινότης τοῦ πνεύματος ist. Vrgl. Tit. 3, 5. Dieser Fassung aber steht entgegen, theils dass der dem Menschen verliehene heilige Geist im N. T. niemals so bezeichnet wird, dass der Mensch als das Subject des Geistes erscheint (also nie: τὸ πνεῦμα ὑμῶν u. dergl. oder wie hier τὸ πν. τοῦ νοὸς ὑμῶν), theils dass es hier dem Ap. darauf ankam, die Seite der sittlichen Selbstthätigkeit des christlichen Lebens hervorzukehren, daher er keine Veranlassung hatte, den übrigens an sich selbstverständlichen Punkt: *durch den heil. Geist*, ausdrücklich anzuführen. Demnach bleibt als richtige Erklärung nur die *gewöhnliche* übrig (Dativ der Beziehung), nach welcher das πνεῦμα das *menschliche* ist: *in Betreff des Geistes eueres Gemüths.* Das πνεῦμα ist nämlich *das höhere Lebensprincip* im Menschen, die *sittliche gottverwandte Potenz* in ihm, welche sich des νοῦς (hier der praktischen Vernunft) als Organs bedient*), damit der νοῦς im Dienste des göttlichen Gesetzes (Rom. 7, 25.) wirke und die sittliche Praxis übe. Beim Unwiedergebornen ist diess πνεῦμα τοῦ νοός trotz seiner Zustimmung zu Gottes Gesetz (Rom. 7, 22.) unter der sarkischen Macht des Sündenprincips unfrei, gebunden und schwach (Rom. 7, 14 ff.), und bedarf daher der Erneuerung seiner sittlichen Freiheit und Macht, welche neue Weihe der Kraft es in der Wiedergeburt vermöge des heil. Geistes empfängt.

V. 24. Man beachte den *Wechsel der Tempora.* Das *Ablegen des alten Menschen* ist der negative Anhub der Veränderung, und daher als *momentaner* Act dargestellt; das *Erneuertwerden* ist ein *andauernder* Process, dessen *Vollendungsmoment* dann das *Anziehen des neuen Menschen* ist. Daher ἀποθέσθαι *Aor.*, ἀνανεοῦσθαι *Praes.*, ἐνδύσασθαι Aor. — τὸν καινὸν ἄνθρωπον) Wie vorher die alte unsittliche Verfassung objectivirt, und zwar als Person objectivirt war, so auch hier *die neue christlich sittliche Verfassung.* So erscheint dieser neue Habitus als *der neue Mensch*, welchen Gott geschaffen hat (κτισθέντα), der Mensch aber sich aneignet (ἐνδύσασθαι), so dass also die sittliche Freiheit des Menschen durch Gottes ethische Schöpfungsthätigkeit nicht

*) Vortrefflich *Bengel*: „*Spiritu mentis*; 1. Kor. 14, 14. Spiritus est intimum mentis.“ Irrig meint also *Delitzsch* Psychol. p. 143., es sei hier den Auslegern entgangen, sich aus 1. Kor. 14, 14. zu belehren. Zur richtigen Fassung vrgl. *Krumm* de notionib. psychol. Paul. 1858. p. 22 f.

aufgehoben wird. — *κτισθέντα*) nicht *Praesens*, sondern der neue sittliche Christen-Habitus ist als die von Gott geschaffene Person hingestellt, welche in den einzelnen Fällen nicht erst *wird*, sondern *angenommen wird* und dann an den Subjecten erfahrungsmässig sich darstellt. — *κατὰ θεόν*) Vrgl. Kol. 3, 10.: nicht blos *göttlich* (*Hofm.* Schriftbew. I. p. 289.), sondern *nach Gott*, d. h. *ad exemplum Dei* (Gal. 4, 28.). Dadurch wird die Schöpfung des neuen Menschen in Parallele mit der der Protoplasten gesetzt (Gen. 1, 27.), welche nach Gottes Bild (*κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος* Kol. 3, 10.) geschaffen wurden; auch die ersten Menschen befanden sich, ehe durch Adam die Sünde zur Existenz kam, als Sündlose. *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.* — *ἐν δικαιοσύνῃ* etc.) gehört zu *τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα*, die *Beschaffenheit* des nach Gott geschaffenen neuen Menschen ausdrückend: *ausgestattet, versehen mit Rechtbeschaffenheit und Heiligkeit der Wahrheit* (zu *ἐν* s. *Matthiae* p. 1340.). Die *Wahrheit* ist das Gegentheil der *ἀπάτη* V. 22., und wie diese personificirt. Wie in dem alten Menschen die *Ἀπάτη* ihr Wesen treibt, so hat in dem neuen Menschen die *Ἀλήθεια*, d. h. die Wahrheit *κατ' ἐξοχήν*, die *evangelische* Wahrheit, das Regiment; die sittlichen *Wirkungen* der Wahrheit aber, Gerechtigkeit und Heiligkeit, erscheinen hier, wo die Wahrheit personificirt ist, als deren *Eigenschaften*, die sich nun an dem erschaffenen neuen Menschen *darstellen*. Die *adjectivische* Auflösung: *wahre*, nicht blos scheinbare Gerechtigkeit und Heiligkeit (*Chrys.*, *Luther*, *Castal.*, *Beza*, *Calvin*, *Grot.* u. d. Meisten) ist willkürlich und matt. *ἐν* aber *instrumental* zu nehmen (*Morus*, *Flatt*) ist deshalb irrig, weil Gerechtigkeit und Heiligkeit das ethische *Ergebniss* der Schöpfung des neuen Menschen ist, daher auch *Beza*, *Koppe* u. M. *ἐν* für *εἰς* nehmen zu müssen glaubten. *δικαιοσύνη* und *ὁσιότης* (vrgl. Luk. 1, 75.) unterscheiden sich so, dass letzteres die Rechtbeschaffenheit an sich (*δικαιοσύνη*) in *Beziehung auf Gott* setzt (*sanctitas*); *τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον*, Plat. Euth. p. 6. E. S. *Tittm.* Synon. p. 25. u. d. Stellen b. *Wetst.* Besonders häufig sind beide Begriffe bei Plato verbunden.

V. 25. Auf Grund des vorher Gesagten (*διό*), als Anwendung von *ἔστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ ἀποθέσθαι ὑμᾶς* etc. bis V. 24., folgen nun verschiedene specielle (nicht systematisch geordnete) Ermahnungen bis V. 32. — Dass die Ermunterung, *die Lüge abzulegen und die Wahrheit zu reden* an der Spitze steht, scheint blos durch das zuletzt gesagte *τῆς ἀληθείας* veranlasst zu sein. Die Gründe, welche

z. B. *Zanchius* aufgefunden hat, sind willkürlich. Ganz falsch aber *Grot.*: „Hoc adversus eos dicit, qui, ut gratias captarent aut Judaeorum aut gentium, alia dicebant, quam sentirent.“ Das nachherige *ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλ. μέλη* zeigt ja, dass P. blos an das Verhältniss der Christen *unter einander* gedacht und *μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ* von dem *Mitchristen*, nicht von dem *Mitmenschen* überhaupt (*Hieron.*, *Estius*, *Grot.*, *Mich.* u. M.), gemeint hat. — *λαλεῖτε bis αὐτοῦ* ist Reminiscenz von Zach. 8, 16. — *ὅτι ἐσμὲν* etc.) *Motiv* (an V. 12—16. erinnernd). *Glieder* untereinander, — und sich untereinander *belügen*, wie widersprechend! Wechselseitige Gliedschaft ist ja eine so innige, lebendige und in beständiger gegenseitiger Förderung und Dienstleistung bestehende Verbindung! „est enim monstrum, si membra inter se non consentiant, imo si fraudulenter inter se agant,“ *Calvin. Chrys.* führt weitläufig aus, wie die einzelnen Glieder des wirklichen Leibes sich nicht unter einander belügen, und noch *Michael.* wiederholt es; aber P. sagt nichts davon. — *ἀλλήλ. μέλη*) *von einander Glieder*, einer des andern wechselseitig. Dieselbe Vorstellung findet sich Rom. 12, 5. und ist nicht *ungenau* (*Rück.*), da ja am Leibe Christi, wie auch am physischen Leibe, kein Glied für sich ist, sondern jedes in wechselseitigem Verbande mit den anderen Gliedern jedem zugehörend, 1. Kor. 12, 15 ff.

V. 26. 27. S. *Zyro* in d. Stud. u. Krit. 1841. p. 681 ff. — *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε*) eine wörtlich nach LXX. Ps. 4, 5. ausgedrückte Vorschrift, wobei es ganz auf sich beruhen muss, ob P. den Urtext*) so, wie die LXX., verstanden, oder nur in Erinnerung an die LXX., *ohne* Beachtung des Urtextes, seiner Rede diese Form gegeben habe. Zum richtigen Verständnisse des Sinnes (welchen P., wenn sich ihm nicht gerade jene bestimmte Form der LXX. dargeboten hätte, durch ὀργιζόμενοι μὴ ἁμαρτάνετε oder ähnlich ausgedrückt haben würde) führt die Bemerkung *Bengel's*: „Saepe vis modi cadit super partem duntaxat sermonis, Jer. 10, 24.“ (vrgl. auch Jes. 12, 1. Matth. 11, 25.). Hier nämlich liegt die *vis modi* auf dem zweiten Imperativ: zürnet *und sündiget nicht*, d. h. *im Zorne versündiget nicht*, so dass P. *die Verbindung des ἁμαρτάνειν mit dem ὀργίζεσθαι*

---

*) Die Originalworte רִגְזוּ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ heissen: *erbebet und fehlet nicht* (*Ewald*), womit David seinen Feinden zuruft, über ihre Schlechtigkeiten gegen ihn, den Liebling Gottes, zu erzittern und nicht fernerhin zu sündigen. Doch haben andere Neuere wie auch *Hitzig* übereinstimmend mit den LXX. übersetzt: *grollet, aber verfehlet euch nicht.*

verbietet. Vrgl. *Matthies*: „Beim Zürnen lasset es nicht zur Sünde kommen.“ *Harless*: „zürnet in der rechten Weise, ohne dass ihr sündiget“ *). Das ὀργίζεσθαι an und für sich verbietet also P. nicht, und konnte es nicht verbieten, weil es einen heiligen Zorn giebt **), wie es einen göttlichen Zorn giebt, aber das ὀργίζεσθαι καὶ ἁμαρτάνειν soll nicht sein, sondern das ὀργίζεσθαι soll *ohne* Sünde, mithin ein ὀργίζεσθαι καὶ μὴ ἁμαρτάνειν sein. Dem wesentlichen Sinne nach kommt diess auch bei der *gewöhnlichen* Erklärung heraus, aber man glaubt gewöhnlich (und so ist schon in den Constitutt. apost. 2, 53. die Psalmstelle gefasst) die Imperative nach Hebr. Gebrauch *conditionaliter* auflösen zu können: *wenn ihr zürnet, so sündiget nicht* (Jes. 8, 9. f. Am. 5, 4. 6. al.). So auch *Koppe*, *Flatt*, *Rück.*, *Holzh.*, *Meier*, *Olsh.*, *Zyro*, *B. Crus.* Allein die Verbindung zweier durch *und* verbundener Imperative, wie: *thuet dieses und lebet* Gen. 42, 18., vrgl. Jes. 8, 9. u. dergl., welche Verbindung übrigens nicht Hebraismus, sondern allgemeines Sprachidiom ist (vrgl. *divide et impera*), gehört gänzlich nicht hieher, weil sie zu der hier ungereimten Analyse führen würde: „zürnet ihr, so werdet ihr nicht sündigen!“ *Winer* p. 279. gestattet, den ersten Imperativ im *permissiven* Sinne zu nehmen. Darnach käme heraus: „*zürnet* (ich kann's nicht hindern), *nur aber sündiget nicht.*“ So auch *de Wette*. Zwar würde ein Erlauben des Zorns, weil nachher καὶ μὴ ἁμαρτ. folgt, nicht mit V. 31. streiten, wo offenbar aller *feindselige* Zorn verboten wird; aber das blose καί ist nur dann logisch richtig, wenn beide Imperative in *gleichem* Sinne gedacht sind, nicht der erste zulassend und der andere befehlend, in welchem Falle die Verbindung *exceptiv* wird („nur aber“), was durch ἀλλά, πλήν oder μόνον ausgedrückt sein würde †). *Beza*, *Piscat.*,

---

*) Wenn aber *Harless* u. St. „statt in das Kapitel vom Zorne, in das von der Versöhnlichkeit“ verweisen möchte, so ist dabei übersehen, dass man sich im Zorne auch auf andere Weise als durch Unversöhnlichkeit versündigen kann, und dass das folgende ὁ ἥλιος etc. nur eine *einzelne* dem μὴ ἁμαρτ. *subsumirte* Vorschrift hervorhebt.

**) Dass dieser aber auch V. 31. nicht gemeint sei, s. z. V. 31.

†) Diess ist kein „philologisches Theoretisiren“, sondern beruht auf logischer Nothwendigkeit. Man wird kein Beispiel beibringen können, in welchem von zwei durch καί verbundenen Imperativen der erste concessiv und der zweite präceptiv, im Gegensatz gegen den erstern, zu fassen wäre. Auf Jer. 10, 24. als Parallele sich zu beziehen, wie *Winer* thut, ist schon deshalb irrig, weil an d. St., welche aber überhaupt von der unsrigen sehr verschieden ist, πλήν (nicht καί) steht.

Grot. u. A. nehmen ὀργίζ. *fragend: „irascimini? et ne peccate.“* Dagegen ist nicht, wie man nach *Wolf* gewöhnlich einwendet, das καί, welches vielmehr oft im raschen Affect mit einer Aufforderung einfällt (*Hartung* Partikell. I. p. 148.), wohl aber, dass P. *eine Stelle der LXX.* wiedergiebt (was freilich *Beza* u. *Koppe* ganz willkürlich leugnen), bei welchen ὀργίζ. *Imperativ* ist, und dass eine so abrupte und affectvolle Frage und Antwort zu dem ganzen ruhigen und nüchternen Tone der Rede nicht passen würde. — μὴ ἁμαρτάνετε) verbietet *jedwede* Versündigung, zu welcher der Zorn bringen kann. *Zyro* nach *Neand.* will es auf die feindselige Beziehung gegen *Andere* beschränken, was aber rein hinzugedacht ist (εἰς τὸν πλησίον oder drgl.). — ὁ ἥλιος — διαβόλῳ) sagt aus, *wie* man die gegebene Vorschrift auszuführen habe, nämlich 1) die Erzürnung muss noch an dem nämlichen Tage beseitiget, und 2) es darf dabei dem Teufel kein Spielraum gegeben werden. — ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω etc.) Vrgl. Deut. 24, 13. 15. Philo de Legg. Spec. II. p. 324. Dass die Nacht hier als *Nährerin* des Zornes (Väter b. *Suicer.* I. p. 1323., *Bengel* u. M.), oder dass die Abendszeit des *Gebets* gedacht sei (*Baumg.*), wird willkürlich angenommen. *Hieron.* u. *Augustin.* deuteten gar von *Christo*, der Sonne der Gerechtigkeit, und *Lombard.* von der Sonne der *Vernunft!* Der Sinn der ganz eigentlich zu fassenden Worte (vrgl. d. Sitte der Pythagoreer: εἴποτε προαχθεῖεν εἰς λοιδορίας ὑπ᾽ ὀργῆς, πρὶν ἢ τὸν ἥλιον δύναι τὰς δεξιὰς ἐμβάλλοντας ἀλλήλοις καὶ ἀσπασάμενοι διελύοντο, Plut. de am. frat. p. 488. B.) ist kein anderer als: *vor Abends sei euere Erzürnung vorüber*, womit das *sehr baldige, unverzögerte* Zornaufgeben concret dargestellt ist. — παροργισμός ist *Zornerregung, exacerbatio*, wovon ὀργή als nachhaltige Stimmung verschieden ist. Vrgl. LXX. 1. Reg. 15, 30. al. Bei den Griechen findet es sich nicht. Falsch übrigens *Zanch.* u. *Holzh.*, das παρά in dem Worte bezeichne die *ungerechte* Erzürnung. S. dagegen z. B. Rom. 10, 19. Ez. 32, 9. Es bezeichnet die *an uns gebrachte* Erregung. — μηδέ) *auch nicht*, zur Anreihung eines neu hinzutretenden Satzes. S. *Hartung* Partikell. I. p. 210. *Kühner* II. p. 441 f. Die Recepta μήτε würde die beiden Verbote so neben einander stellen, dass sie eigentlich durch *weder — noch* (μήτε — μήτε) verbunden sein sollten, dass aber P. hieran beim ersten Gliede noch nicht gedacht, sondern das einfache μή geschrieben, und erst beim zweiten Gliede die Vorstellung so geändert hätte, als ob er vorher schon μήτε geschrieben (vrgl. unser: *nicht — noch*). Dieser Gebrauch findet sich

(gegen *Elmsl.*) auch bei Classikern, obwohl seltener (s. *Klotz* ad Devar. p. 709. *Bornem.* ad Xen. Anab. 4, 8, 3. p. 303. Lips. *Maetzn.* ad Antiph. p. 195 f.), aber bei Paulus sonst nicht, und ist daher auch hier nicht wahrscheinlich. Ueber die häufige Verwechselung von δέ und τέ bei den Zusammensetzungen mit οὐ und μή in den Codd. s. *Fritzsche* ad Marc. p. 156 f. *Haase* ad R. L. 8, 2. p. 153. — **δίδοτε τόπον**) d. h. gebet Spielraum, *Gelegenheit wirksam zu sein.* S. z. Rom. 12, 19. — **τῷ διαβόλῳ**) *dem Teufel;* denn den bezeichnet διάβολος in *allen* Stellen d. N. T., wo es nicht Adjectiv ist (1. Tim. 3, 11. 2. Tim. 3, 3. Tit. 2, 3.), auch 1. Tim. 3, 6. Joh. 6, 70. Falsch daher *Erasm.* (nicht in der Paraphr.), *Luther*, *Er. Schmid*, *Mich.*, *Zach.*, *Morus*, *Stolz*, *Flatt* u. M. (*Koppe* entscheidet sich nicht): διάβολος heisse hier *Verleumder*, wobei *Erasm.* an die die Christen verlästernden *Heiden* gedacht hat, denen man keinen Stoff geben, die *Meisten* aber an die die Streitigkeiten nährenden *Ohrenbläser*, welchen man kein Gehör geben solle. Im erzürnten Gemüthe fehlt Nüchternheit und Wachsamkeit, und *der* psychische Zustand ist für den *Teufel* zu seiner verführenden Wirksamkeit geeignet. Vrgl. 1. Petr. 5, 8. 2. Kor. 2, 11. Eph. 6, 11 ff. *Harless* bezieht die Gefahr von Seiten des Teufels auf die Verderbung des *Gemeindelebens* (vrgl. *Erasm.* Paraphr.), dessen Gemeinschaft beim Fehlen der Versöhnlichkeit vom Teufel zerrissen werde. Aber im Contexte nicht liegend, hätte diess durch einen Zusatz (etwa durch ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ nach τόπον) *gesagt* sein müssen. — Der Name διάβολος kommt sonst in den zweifellos ächten Briefen Pauli nicht vor, was aber bei der gleich allgemeinen Gangbarkeit der beiden Namen Teufel und Satan zufällig sein kann. Vrgl. auch Act. 13, 10. Uebrigens hat das Citat der Clementinen (Hom. 19, 2.): μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ mit u. St. nichts zu thun (gegen d. krit. Misc. l. l. p. 394 f.).

V. 28. *Der Stehler soll nicht mehr stehlen.* Das Partic. *Praes.* steht nicht *pro praeterito* (*Luther*, *Erasm.*, *Grot.* u. die meisten Aeltern nach *Vulg.*, auch *Koppe* u. *Flatt*), sondern: *der sich mit Stehlen abgiebt.* Das Richtige hat schon *Zanch.*, u. s. *Winer* p. 316. Wie es in der apostolischen Kirche *Hurer* gab (1. Kor. 5, 1.), so gab es auch *Stehler* *), und die Versuche, den Begriff zu mildern, sind eben so willkürlich als

*) wobei die Berufung auf die *Erlaubtheit* des Stehlens bei manchen heidnischen Völkern, wie bei den Aegyptern und Lacedämoniern (s. *Wolf* Cur.), in einem apostolichen Briefe mit seinem hohen sittlichen Ernste ganz ungehörig ist. Gegen solch ein Vorurtheil hätte P. anders geschrieben.

entbehrlich *). Die Frage, weshalb P. die *Wiedererstattung* nicht erwähne (über welche Pflicht *Michael.* seine Bedenklichkeiten äussert), ist nicht mit *Estius* dahin zu beantworten, dass sie in μηκέτι κλεπτέτω enthalten sei **), sondern dahin, dass P. keinen vollständigen Unterricht über den Punkt des Stehlens geben, sondern nur das Verbot desselben und die Obliegenheit des Gegentheils (welche übrigens das Wiedererstatten zur sittlichen Voraussetzung hat) einschärfen wollte. Hat man aber die ganze Ermahnung in dieser Form für unschicklich, weil der apostolischen Strenge nicht entsprechend, gehalten (s. *de Wette*), so ist dagegen zu beachten, dass P. auch anderwärts mit einfachen Verboten und Geboten sich begnügt (s. z. B. Rom. 13, 13. f.), und dass die apostolische Strenge nachkommt (5, 5.). — μᾶλλον δέ) *vielmehr hingegen, imo vero,* das blos negative μηκέτι κλεπτ. correctiv steigernd. S. z. Gal. 4, 9. — κοπιάτω etc.) *er arbeite, indem er wirkt mit seinen Händen das Gute,* indem er durch seiner Hände Thätigkeit dasjenige zu Stande bringt, was in die Kategorie des sittlich Guten gehört (statt des vorher mit seinen Händen zu Wege gebrachten unsittlichen Geschäftes des Diebstahls). Gut *Bengel:* „τὸ ἀγαθόν antitheton ad furtum prius manu piceata male commissum." — ἵνα ἔχῃ etc.) Die Ansicht von *Schoettg.*, diess gehe auf die Jüdische Meinung von der Erlaubtheit des zur Unterstützung der Armen dienenden Diebstahls (*Jalk. Rubeni* f. 110. 4. *Vajikra rabba* f. 147. 1.), ist zwar von *Koppe* (vrgl. *Stolz*) u. *Holzh.* wiederholt, ist aber bei der Allgemeinheit des noch dazu an meist heidenchristliche Leser gerichteten ὁ κλέπτ. μηκέτι κλεπτ. nicht in den Worten ausgedrückt, welche vielmehr ganz einfach dem verbotenen *Nehmen* das pflichtmässige *Geben* entgegensetzen. — τῷ χρείαν ἔχοντι) *dem Bedürfniss Habenden,* nämlich dass ihm mitgetheilt werde. Vrgl. 1. Kor. 12, 24. Mark. 2, 25. 1. Joh. 3, 17. Plat. Legg. 6. p. 783. C. 12. p. 965. B.

V. 29. Πᾶς λόγος — μὴ ἐκπορ.) Die Negation ist nicht vom Verbo zu trennen. Von jeglicher schlechten Rede wird geboten, dass sie nicht herausgehen soll u. s. w. S.

---

*) S. z. B. *Hieron.*: „furtum nominans omne, *quod alterius damno quaeritur.*" Ueberdiess billigt er die Deutung vom *furtum spirituale* der falschen Propheten. *Estius:* „generaliter positum videtur pro *fraudare, subtrahere* etc." Vrgl. *Calvin* u. V., auch noch *Holzh.*

**) „*Nam qui non restituit cum possit, is adhuc in furto — — perseverat.*" Diess ist an sich wahr, aber kein Leser konnte auf eine solche Prägnanz des μηκέτι κλεπτέτω kommen.

Fritzsche Diss. II. in 2. Cor. p. 24 ff. — σαπρός, *faul*, im ethischen Sinne: *nichtsnutzig* (ὃ μὴ τὴν ἰδίαν χρείαν πληροῖ, *Chrys.*), *pravus*; Gegentheil: ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας. S. überh. *Lobeck* ad Phryn. p. 377 f. *Kypke* II. p. 297 f. — ἀλλ' εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκ. τ. χρ.) *sondern wenn irgend eine* (Rede) *gut zur Erbauung des Bedürfnisses ist*, sc. so gehe sie aus eurem Munde. Ueber ἀγαθός mit εἰς, πρὸς oder Infin., die Tüchtigkeit oder Diensamkeit zu etwas bezeichnend, s. *Kypke* II. p. 298. u. d. *Lexica*. — πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας) steht nicht per Hypallagen für εἰς χρείαν τῆς οἰκοδομῆς (*Beza*), sondern τῆς χρείας ist Genit. objecti; *das eben vorliegende Bedürfniss* ist es, worauf der erbauende (christlich fördernde) Einfluss der Rede wirken soll. *Rück.* u. *Olsh.* nehmen ἡ χρεία für οἱ χρείαν ἔχοντες. Willkürlich und den Sinn verrückend, da ja *Jeder* der Erbauung bedarf, mithin in τῆς χρείας gar nichts Charakteristisches läge, keine *Modalitäts*bestimmung von ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομ. — ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσι) Zweck des vorher supplirten ἐκπορ. ἐκ τ. στ. ὑμ.: *damit sie* (diese Rede) *Huld*, d. i. Wohlthat *verleihe den Hörenden*, segenbringend für sie sei. Gegentheil solcher Reden: 2. Tim. 2, 14. *Theodoret.* (ἵνα φανῇ δεκτὸς τοῖς ἀκ.), *Luther*, *Calov.*, *Raphel*, *Kypke*, *Zachar.*, *Mich.*, *Koppe*, *Rosenm.* u. M., auch *Rück.*, *Meier*, *Matthies*, *B. Crus.*: damit sie den Hörenden *Wohlgefallen gewähre*, *anmuthig sei*. Vrgl. auch *Chrys.*, welcher die Rede mit einer wohlriechenden Salbe vergleicht. Allein abgesehen davon, dass Reden, welche πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας gut sind, nicht immer anmuthig sein *können* (1. Kor. 7, 8 ff.), so steht der Sprachgebrauch entgegen, nach welchem χάριν δίδωμι immer *gratificari*, *Huld verleihen*, Liebesdienst erweisen u. dergl. bedeutet (Jak. 4, 6. 1. Petr. 5, 5. Ex. 3, 21. Ps. 84, 12. Tob. 1, 13. Soph. Aj. 1333. Plat. Legg. 3. p. 702. C., auch in den von *Wetst.* u. *Kypke* angeführten Stellen).

V. 30. Durch καί mit dem Vorherigen zusammenhängend, daher nicht mit *Lachm.* durch ein Punkt von V. 29. zu trennen, wodurch eine im Zusammenhange unpassende *allgemeine* Ermahnung herauskäme. — *Und betrübet nicht* (was durch λόγους σαπροὺς geschehen würde) *den heiligen Geist Gottes*. Schlechte Reden sind dem Wesen und Zwecke des heil. Geistes, welcher in den Christen wohnet, so entgegen, dass er darüber nur traurig werden kann. Vrgl. Hermas 2, 10.: μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν, μήποτε ἐντεύξηται τῷ θεῷ καὶ ἀποστῇ ἀπὸ σοῦ. Eine anthropopathische Vorstellung des den Geist Gottes heilig

afficirenden Bewusstseins von dem Missverhältnisse des menschlichen Thuns zu seiner Heiligkeit, aber der Idee der *Liebe* Gottes, die in seinem Geiste waltet (Rom. 5, 5.), wie wahr und rührend entsprechend! *Dem Menschen* zum Bewusstsein kommt diese Betrübniss des Geistes, wenn wir nicht mehr das Zeugniss von ihm empfangen, dass wir Gottes Kinder sind (Rom. 8, 16.). Der gewählte Ausdruck „*den heiligen Geist Gottes*“ macht das *Frevelhafte* solchen Thuns recht fühlbar. — Eine Anspielung übrigens auf Jes. 63, 10. ist nicht anzunehmen, da an dieser Stelle das παροξύνειν des Geistes charakteristisch ist. — ἐν ᾧ ἐσφραγ. εἰς ἡμέρ. ἀπολυτρ.) *motivirt* die Ermahnung; denn habt ihr durch den heiligen Geist eine so grosse Wohlthat empfangen, wie unrecht (undankbar) ist es, wenn ihr ihn betrübet! *Harless* nach Aelteren findet die *Möglichkeit des Verlustes* des Siegels angedeutet. Aber dahin weist μὴ λυπεῖτε weniger natürlich, als μὴ παροξύνετε (Jes. 63, 10.) dahin weisen würde. — ἐσφραγ.) ganz wie 1, 13. — εἰς ἡμέρ. ἀπολυτρ.) *für den Tag der Erlösung*, wo dann bei der Parusie die mit ἐσφραγ. bezeichnete *Gewissheit* des Messiasheils *Wirklichkeit* wird. Zu ἀπολυτρ. vrgl. z. 1, 14.

V. 31. 32. Πικρία) *Bitterkeit*, d. i. kränkend hässiges Wesen. S. *Wetst.* ad Rom. 3, 14. *Loesn.* Obss. p. 344 f. *Wyttenb.* ad Plut. Mor. VI p. 1033. — Ueber den Unterschied von θυμός (*Zornaufwallung*) und ὀργή s. z. Rom. 2, 8. Gal. 5, 20. Der Context zeigt übrigens, dass hier *liebloser und feindseliger* Zorn gemeint sei; daher kein Widerspruch mit V. 26. — κραυγή) *Geschrei*, in welches feindliche Leidenschaftlichkeit ausbricht, Act. 23, 9.*), βλασφημία) nicht: „verba, quae *Dei* honorem — — laedunt,“ *Grot.*; sondern contextmässig Lästerung *gegen die Brüder*; vrgl. Kol. 3, 8. 1. Tim. 6, 4. Matth. 12, 31. 15, 19. — κακία) ist hier nicht *Schlechtigkeit überhaupt*, sondern dem Zusammenhange gemäss das specielle *Bosheit*, *Malice*, Rom. 1, 29. Kol. 3, 8. Diese ist das Fermentum der πικρία etc. — γίνεσθε) nicht *seid*, sondern *werdet*, dem ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν entsprechend. — χρηστοί) *gütig*. S. *Tittm.* Synon. p. 140. 195. Die Vermuthung, das Wort enthalte eine Anspielung auf den Namen *Christen* (*Olsh.*), ist ein willkürlicher Einfall. — εὔσπλαγχνοι) *barmherzig*. Vrgl. Manass. 6. 1. Petr. 3, 8. und die Stellen aus dem Test. XII Patrr. bei Kypke. — χαριζόμενοι) *verzeihend*, 2. Kor. 2, 7. 10. 12, 13. Die Erklärung *donantes* (*Vulg.*), *largientes* (*Erasm.*), entspricht dem Contexte

*) *Clirys* nennt die κραυγή das Ross des Zorns.

nicht. — ἑαυτοῖς gleich ἀλλήλοις. S. z. Kol. 3, 12. — καθὼς καὶ ὁ θεός etc.) Motiv aus dem Beispiele Gottes. Matth. 6, 14. 18, 21 ff. — ἐν Χριστῷ) in Christo, in dessen Hingabe in den Versöhnungstod der Act der göttlichen Verzeihung vollzogen wurde. 2. Kor. 5, 19.

KAP. V.

V. 2. ἡμᾶς — ἡμῶν) *Tisch.*: ὑμᾶς — ὑμῶν. Aber die Zeugen dafür sind ungleich und nicht stark genug, zumal das Pronom. der zweiten Person unwillkürlich aus dem Contexte sich darbot. — V. 4. καὶ αἰσχρ. καί) A. D.* E.* F. G. Minusk. Sah. Vulg. It. u. bedeut. Väter: ἢ αἰσχρ. ἤ. Gilliget von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Rück.*, und mit Recht; die Recepta erscheint als alte Aenderung nach V. 3., wo auch erst beim dritten Laster ἤ eintritt. — τὰ οὐκ ἀνήκοντα) A. B. 31. 67. 73. Clem. Antioch. Ephr. Cyr.: ἃ οὐκ ἀνῆκεν. So *Lachm.* u. *Rück.*; empfohlen auch von *Griesb.* Interpretament, wahrscheinlich dadurch veranlasst, dass man das folgende ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαρ. als den Gegensatz von τὰ οὐκ ἀνήκοντα betrachtete. — V. 5. ἴστε) *Elz.*: ἐστε gegen weit überwiegende Zeugen. Zwar vertheidigt von *Matth.* („pluribus Graecis in mentem venire poterat ἴστε"), aber offenbar mechanische Verschreibung oder Aenderung. — ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης, *Lachm.*, nur nach B. 67.** Lect. 40. Cyr. Hier., hat ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης, was auch *Mill.* u. *Griesb.* empfahlen. F. G. Vulg. It. Goth. Victorin. Cypr. Ambrosiast. haben ὅ ἐστιν εἰδωλολατρεία. Durch Letzteres wurde das ursprüngliche ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης, welches, um nicht missverstanden zu werden, einer Erklärung zu bedürfen schien, *erklärt*, und hernach wurde εἰδωλολάτρης *wiederhergestellt*, wodurch die Lesart bei *Lachm.* entstand. — V. 9. φωτός) *Elz.*, *Matth.*: πνεύματος, gegen entscheidende Zeugen. Glossem aus Gal. 5, 25. — V. 17. συνιέντες) A. B. Minusk. Chrys. ms. Damasc. Hier.: συνίετε. So *Lachm.* u. *Rück.* Aber *Harless* hat συνιόντες nach D.* F. G. Letzteres, aber συνίοντες zu accentuiren (von συνίω, *Fritzsche* ad Rom. I. p. 174 f.), als die weniger gangbare Form, ist vorzuziehen; der Imperat. ist Glossem. — V. 19. πνευματικαῖς) fehlt nur bei B. Clar. Germ. Ambrosiast. u. ist eingeklammert von *Lachm.* Es könnte aus Kol. 3, 16. eingekommen sein; doch sind die auslassenden Zeugen zu schwach, und leicht möglich war die Auslassung auch durch das Homoeoteleuton. — ἐν τῇ καρδίᾳ) *Lachm.* u. *Rück.*: ἐν ταῖς καρδίαις, nach bedeutenden Zeugen (nicht B.). Aber der Plural lag an sich den Abschreibern sehr nahe, und würde durch Vergleichung von Kol. 3, 16. noch näher gelegt. — V. 21. Χριστοῦ) *Elz.*: θεοῦ, gegen entscheidende Zeugen, von welchen D.

E. F. G. Codd. It. Ἰησοῦ theils vorher, theils nachher zusetzen. Richtig urtheilt schon *Mill.*, dass φόβος θεοῦ die *geläufigere* Vorstellung war, wodurch θεοῦ (K.: κυρίου) einkam. — V. 22. Nach ἀνδράσιν hat *Elz.*, *Schola* ὑποτάσσεσθε, und *Lachm.* ὑποτασσέσθωσαν, Letzteres nach A. Minusk. Copt. Vulg. Goth. Clem. (einmal) Bas. Damasc. Ambrosiast. Pel. Die Recepta, aber *vor* τοῖς ἰδίοις, haben D. E. F. G. Lect. 19. It. Syr. Diese Verschiedenheiten bestärken nur die Wahrscheinlichkeit, dass ursprünglich gar kein Verbum gestanden habe, wie auch B. Codd. gr. b. Hier. Clem. (einmal) kein Verbum haben. Das Verbum, auch von *Tisch.* getilgt, ist Nachhülfe der Structur. — V. 23. ist ἀνήρ (*Elz.*: ὁ ἀνήρ) und αὐτός (*Elz.*: καὶ αὐτός) kritisch entschieden. — V. 24. ἰδίοις) ist nach B. D.* E.* F. G. Minusk. Codd. It. mit *Lachm.* u. *Tisch.* als Zusatz aus V. 22. zu tilgen. — V. 25. ἑαυτῶν) fehlt bei A. B. Minusk., Clem. Or. Cyr. Chrys. Getilgt von *Lachm.*, *Tisch.* u. *Rück.* Aber wäre zu γυναῖκας *zugesetzt* worden, so hätte es am nächsten gelegen, aus V. 22. ἰδίας zuzufügen. Das bei F. G. gelesene ὑμῶν (Vulg. It. etc.: *vestras*) ist eine Erklärung von ἑαυτῶν und spricht *für* dieses, dessen Ausfall aus seiner Entbehrlichkeit zu erklären ist. — V. 27. αὐτός) *Elz.*: αὐτήν, gegen weit überwiegende Zeugen; aus dem unverstandenen nachdrücklichen αὐτός geändert. — V. 28. *Lachm.* hat mit Recht nach entscheidender Bezeugung οὕτως καὶ οἱ ἄνδρες ὀφείλουσιν aufgenommen. B. hat die Stellung οὕτ. ὀφ. καὶ οἱ ἄνδρες. — V. 29. Statt Χριστός hat *Elz.* κύριος, gegen entscheidende Zeugen. — V. 30. ἐκ τῆς σαρκ. αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστ. αὐτοῦ) fehlt bei A. B. 17. 67.** al. Copt. Aeth. Method. und vielleicht Ambrosiast. Getilgt von *Lachm.*, verdächtigt auch von *Mill.* u. *Griesb.* Aber die Auslassung ist entweder nur zufällig entstanden, indem man beim Abschreiben von dem ersten αὐτοῦ gleich auf das dritte αὐτοῦ kam, oder absichtlich, indem man die Angemessenheit der Worte im Contexte verkannte und ihren Sinn ungehörig fand. Wären sie aus LXX. Gen. 2, 23. zugesetzt, so würde man ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ καὶ ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ geschrieben haben. — V. 31. τὸν πατ. αὐτοῦ κ. τ. μητ.) *Lachm.* u. *Tisch.* nach überwieg. Zeugen haben blos πατέρα καὶ μητέρα. Richtig; die Recepta ist aus d. LXX. — πρὸς τὴν γυν.) *Lachm.* u. *Rück.*: τῇ γυναικί, zwar nach vielen und bedeutenden Zeugen (nicht B.), aber Aenderung nach den LXX. (nach A. Ald.) und Matth. 19, 5.

Inhalt: Ermahnung zur Nachahmung Gottes, zur Liebe, wie Christus durch seinen Opfertod uns geliebt habe (V. 1. 2.). Warnung vor Unkeuschheit, Habsucht und anderen

Lastern, weil dieselben vom Messiasreiche ausschliessen (V. 3—5.). Sie sollten sich nicht täuschen lassen durch leere Reden und nicht Gemeinschaft machen mit den Lasterhaften; denn aus Verfinsterten christlich Erleuchtete geworden, seien sie verpflichtet, dem angemessen zu wandeln und mit den Werken der Finsterniss keine Gemeinschaft zu haben, sondern sie vielmehr zu rügen, was eben so nöthig als heilsam sei (V. 6—14.). Sorgfältig sollten sie also in ihrem Wandel sein als Weise (V. 15—17.), und sich nicht berauschen, sondern voll werden des heiligen Geistes, was sich durch wechselseitiges Lautwerden in Psalmen und Hymnen, durch Lobsingen in der Stille des Herzens und durch beständiges christliches Danksagen gegen Gott äussern müsse (V. 18—20.). Unterthänig gegen einander in der Furcht Christi, sollen die Weiber ihren Männern die rechte christliche Unterthänigkeit leisten (V. 21—24.), die Männer aber den Weibern die rechte christliche Liebe (V. 25—33.), wobei jedoch das Weib Ehrfurcht dem Manne schuldig sei (V. 33.).

V. 1. 2. Hat P. eben gesagt *καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν*, so fasst er nun auf Grund dieser Worte (*οὖν*) die 4, 32. im Einzelnen ausgedrückte Liebespflicht in Eins zusammen, und zwar als Nachahmung Gottes durch einen liebevollen Wandel, wie er der von Christo uns erwiesenen Liebe gemäss ist. Sonach entspricht V. 1. dem *καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν X. ἐχαρίσατο* im Ganzen, und V. 2. dem *ἐν Χριστῷ* insonderheit; *γίνεσθε οὖν* aber entspricht mit Nachdruck dem *γίνεσθε δέ* 4, 32., das Nämliche, was mit *γίνεσθε δέ* eingeführt war, in einer andern, aus den letzten Worten von V. 32. fliessenden Form einführend. — *ὡς τέκνα ἀγαπ.*) eurem Verhältnisse zu Gott als dessen geliebte Kinder gemäss. *ἀγαπητά* bezeichnet weder *amabiles* (*Zanch.*), noch *gute, vortreffliche* Kinder (*Koppe*), noch ist mit *Vater* zu sagen: „ut solent liberi, qui *tunc* diliguntur," sondern welch eine Liebe hat uns Gott durch die *υἱοθεσία* erzeigt (1. Joh. 3, 1. Röm. 5, 8. 5. al.)! Aber Gottes geliebtes Kind zu sein, und dem liebenden Vater nicht ähnlich zu werden, wie widersprechend wäre diess! S. Röm. 6, 1 ff. 1. Joh. 4, 7 ff. Matth. 5, 45. Doch findet sich der *Ausdruck* „Nachahmer *Gottes*" bei P. nur hier. — *καί*) knüpft an, worin diese Nachahmung Gottes bestehen müsse, nämlich darin, dass *Liebe* das Element sei, in welchem ihr Lebenswandel vor sich gehe, Liebe, wie sie auch Christus bewiesen hat gegen uns. — *καὶ παρέδωκεν* etc.) Thaterweis des *ἠγάπησεν*. Vrgl. Röm. 5, 8 f. Gal. 2, 20. Joh. 15, 13. Es ist aber nicht εἰς

θυσίαν zu suppliren (*Grot*, *Harless* u. M.), sondern *τῷ θεῷ* gehört dazu, gegen dessen Verbindung mit *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* (*Luther*, *Koppe*, *Meier*, *Harless*) die Stellung ist (vrgl. Lev. 1, 9. 13. 17.), da die nachdrückliche Voransetzung von *τῷ θεῷ*, wenn es zu *εἰς ὀσμ. εὐωδ.* gehörte, ganz ohne Grund wäre. — *ὑπὲρ ἡμῶν*) *uns zu Gute*, um uns Gotte zu versöhnen. Die Idee der Stellvertretung ist nicht in der Präposition ausgedrückt, liegt aber in der Opfervorstellung. S. z. Rom. 5, 6. Gal. 3, 13. — *προςφορὰν κ. θυσίαν*) *als Darbringung und Schlachtopfer*. Letzteres ist nähere Bestimmung des erstern; denn *προςφορά* ist *alles* zum Opfer Dargebrachte überhaupt, es sei blutig oder unblutig. Vom Opfer Christi auch Hebr. 10, 10. *Harless* erklärt die Verbindung der beiden Substantive dahin, dass Christus, wie er Opfer für Andere *war* (*θυσίαν*), auch sich selbst als Opfer *dargebracht* habe (*προςφοράν*). Aber abgesehen davon, dass so P. logischer Weise *θυσίαν κ. προςφοράν* geschrieben haben müsste, so sagen ja *beide* Worte, *als was* sich Christus Gotte dargegeben habe, drücken beide das *objective* Verhältniss aus, während das subjective Verhältniss Christi in *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν* liegt. — *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*) *so dass es ihm zu einem Wohlgeruchsdufte gereichte*, bildliche Bezeichnung der *Gottgefälligkeit* (Phil. 4, 18.), nach dem Hebr. רֵיחַ נִיחוֹחַ (Lev. 1, 9. 13. 17. 2, 12. 3, 5.), welches die ursprüngliche *wirkliche* Vorstellung von der Gottgefälligkeit eines Opfers war. S. Gen. 8, 21. *Ewald* Alterth. p. 31. — Die Frage, ob hier Christus wirklich als *Sühnopfer* dargestellt sei, oder blos als der, welcher uns in seiner Gott wohlgefälligen Hingebung ein *Vorbild* hinterlassen (so *Usteri* Lehrbegr. p. 113., *Rück.*), ist von den Socinianern angeregt (s. Catech. Racov. 484. ed. Oeder. p. 1006.), welche Ersteres leugneten (s. auch *Calov*. Bibl. ill. p. 716 f.), entscheidet sich aber nicht blos durch *ὑπὲρ ἡμῶν*, sondern durch die durchgängige neutestamentliche und insonders auch Paulinische Anschauung des Todes Jesu als des *ἱλαστήριον* Rom. 3, 25. (vrgl. auch Matth. 20, 28. 1. Tim. 2, 6.), welche auch hier in *θυσίαν* enthalten ist (vrgl. *Lechler* apost. u. nachapost. Zeitalt. p. 77.). Allerdings ist der Hauptpunkt im Zusammenhange u. St. die von Christo erwiesene *Liebe*, aber der Thaterweis dieser Liebe ist als das dargestellt, was er *war*, als *Sühnopfer*, wogegen auch nicht der Zusatz *εἰς ὀσμ. εὐωδ.* geltend zu machen ist, welcher im A. T. nur bei freiwilligen Opfern (קָרְבָּן *δῶρον*) gebraucht wird (vrgl. auch Phil. 4, 18.), da ja Christus *sich selbst* geopfert hat, mithin sein Sühnopfer zugleich freiwilliges Opfer *war*.

V. 3. *Δέ*) zu einem andern Stücke der Ermahnung überführend. — *ἀκαθαρσία* und *πλεονεξία* ganz wie 4, 19., Letzteres also auch hier weder *Unersättlichkeit in der Wollust*, wie *Heinsius* (welchen *Salmas.* de foen. Trap. p. 121 ff. bestritt), *Estius*, *Locke*, *Baumg.*, *Mich.*, *Zach.* u. M. wollten, noch „inprimis de *prostibulis*, quae sunt *vulgato corpore*, ut quaestum lucrentur," *Koppe*, *Stolz*, sondern *Habsucht*. — *ἤ*) ist nicht gleich *καί* (*Salmas.*, *Schleusn.*), aber auch nicht explicativ (*Heins.*), sondern *disjunctiv*, ein anderes Laster von dem zusammengehörigen *πορνεία καὶ πᾶσα ἀκαθαρσία* scheidend (vrgl. *Fritzsche* ad Marc. p. 275 f.): weder Hurerei und jedwede Unflätherei, *noch* Habsucht, *noch* Schandbarkeit (V. 4.) u. s. w. — *μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν*) *ἱκανῶς τὸ μυσαρὸν τῶν εἰρημένων ὑπέδειξε, καὶ αὐτὰς αὐτῶν προςηγορίας τῆς μνήμης ἐξορίσαι κελεύσας*, *Theodoret.* Vrgl. V. 12. Dio Chrys. p. 360. b.: *στάσιν δὲ οὐδὲ ὀνομάζειν ἄξιον παρ' ὑμῖν.* Herod. I, 138.: *ἅσσα δέ σφι ποιέειν οὐκ ἔξεστι, ταῦτα οὐδὲ λέγειν ἔξεστι.* Dem. 1259. 17.: *ἃ καὶ ὀνομάζειν ὀκνήσαιμ' ἄν.* — *καθὼς πρέπει ἁγίοις*) nämlich dass diese Laster nicht einmal dem Namen nach unter ihnen vorkommen.

V. 4. *Αἰσχρότης*) *Scheusslichkeit*, schandbares Wesen. Plat. Gorg. p. 525. A. Die Meisten, auch *Rück.*, *Meier*, *Holzh.*, *Olsh.* (nicht *Matthies* u. *Harless*) beschränken es auf schandbare *Reden*, aber ohne Grund des Sprachgebrauchs (*αἰσχρολογία* wäre diess, s. Kol. 3, 8. Xen. de rep. Lac. 5, 6. Aristot. de rep. 7, 17. Polyb. 8, 13, 8. 12, 13, 3.) und des Contextes, in welchem erst die folgenden Stücke das unchristliche Reden enthalten. — *μωρολογία*) ist das *Führen fader, dummer Reden.* Antig. de mirab. 126.: *μωρολογίας κ. ἀδολεσχίας.* Arist. H. A. 1, 11. Plut. mor. 504. A. — *εὐτραπελία*) heisst eigentlich *Wohlgewandtheit* (von *τρέπω* und *εὖ*), *Urbanität*; dann besonders *witziges*, *spasshaftes Wesen*, und im schlimmen Sinne, wie hier, das Witzwesen der *Frivolität*, *scurrilitas.* S. überh. *Wetst.* z. u. St. *Dissen* ad Pind. p. 180. Goth. *Krüger* z. Thuc. 2, 41, 1. — *τὰ οὐκ ἀνήκοντα*) *als welches unziemlich ist.* Vrgl. *Winer* p. 221. 430 f. Es bezieht sich blos auf *μωρολογία* und *εὐτραπελία*, da für *αἰσχρότης* eine solche charakteristische Bezeichnung gänzlich entbehrlich war, und auch *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία* blos auf jene beiden peccata *oris* zurückweist. — *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία*) Aus dem vorherigen *μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν* ist hier *ἔστω* oder *γινέσθω ἐν ὑμῖν*, welches in jenem enthalten ist, zu suppliren, nach bekannter Brachylogie. *Kühner* II. p. 604. *εὐχαριστία* ist nach ständigem

Sprachgebrauche (vrgl. auch *Loesn.* Obss. p. 345 f.) weder *Anmuth der Rede*, wie *Hieron.*, *Calvin**), *Salmas.*, *Cajet.*, *Hammond*, *Seml.*, *Mich.*, *Wahl*, *Meier* u. M. wollten, was εὔχαρι wäre, noch *pudicitia* (*Heinsius*), sondern *Danksagung*, wobei auch ein dem christlichen Wesen und dem Paulinischen Idealismus weit entsprechenderer Gegensatz herauskommt. Die im Reden sich äussernde *Dankbarkeit gegen Gott* (für das Heil in Christo) soll bei den Christen die beiden vorher genannten Fehler verdrängen und ihren mündlichen Verkehr heiligen. „Linguae abusui opponitur sanctus et tamen laetus usus," *Beng.* Falsch bezieht *Morus* auf die Danksagung *gegen Andere*: „führet vielmehr *die Sprache der Verbindlichkeit* gegen andere Menschen!"

V. 5. P. geht auf die V. 3. genannten Laster zurück, und *begründet* deren Verbot. — ἴστε γινώσκοντες) *Indicat.*; P. wendet sich an das *Bewusstsein* der Leser, was ihm bei der Bekanntheit des Lehrsatzes jedenfalls näher lag und auch stärker motivirt als der *imperativische* Sinn (*Vulg.*, *Valla*, *Castal.*, *Vatabl.*, *Er. Schmid*, *Estius*, *Wolf*, *Bengel*, *Koppe*, *Rück.*, *Matthies* u. M.). Das *Particip.* aber ist hier nicht aus der bekannten Hebräischen und Griechischen Verbindungsweise des Verbi finiti mit seinem Particip. (*Winer* p. 317 f.) zu erklären, da γινώσκ. ein *anderes* Verbum ist, sondern es bezeichnet den *Modus* des Wissens **). — πᾶς — οὐκ ἔχει) S. z. 4, 29. u. *Winer* p. 155. — ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης) geht auf den *Habsüchtigen*, welchen P. im uneigentlichen Sinne, in so fern derselbe das Geld und Gut zu seinem Gotte gemacht hat, vom Dienste des wahren Gottes aber abgefallen ist (vrgl. Matth. 6, 24.), für einen *Götzendiener* †) erklärt. Vrgl. Phil. 3, 19. Kol. 3, 5. u. d. Stellen aus Philo u. Rabbinen, welche dieselbe Betrachtungsweise des Geizes und anderer Laster ausdrücken, b. *Wetst.* u. *Schoettg.* Hor. p. 779. Allerdings ist auch πορνεία und ἀκαθαρσία subtiler Götzendienst, aber nur von der Habsucht hebt es P. hier und Kol. 3, 5. hervor, um diese κατ' ἐξοχήν als widerchristlich recht fühlbar zu machen (vrgl.

*) „Sermones nostros vera suavitate et gratia perfusos esse debere, quod fiet, si miscebimus utile dulci."

**) *Das wisset ihr aus eigener Erkenntniss*, ohne dass ich euch also erst darüber zu belehren hätte, *dass* u. s. w. Vrgl. das Classische ὁρῶν καὶ ἀκούων οἶδα Xen. Cyr. 4, 1, 14. Τοῦτο geht also auf das folgende ὅτι, nicht auf V. 3 f., wie *Winer* will. S. *Kühner* II. §. 631. 2.

†) Die Erklärung von *Mich.*: „*welcher eine Sünde begeht, die mit zu den Arten des Götzendienstes gehört*," fällt mit der falschen Erklärung, dass πλεονεξία *unersättliche Wollust* sei.

1. Tim. 6, 10.). Gerade dem Paulus, dessen Alles aufopfernde Selbstverleugnung (2. Kor. 6, 10. 11, 27.) jener selbstsüchtigen Leidenschaft so scharf entgegen stand, war eine solche absonderliche Brandmarkung der πλεονεξία sehr natürlich. *Zachar.*, *Koppe**), *Meier*, *Harless*, auch *Fritzsche* (de conformat. N. T. critica Lachm. I. 1841. p. 46.) beziehen ὅς ἐστιν εἰδωλ. *auf alle drei Subjecte.* Unnöthige Abweichung von dem, was sich nach dem *Singul.* des Relat. dem Leser am natürlichsten darbieten musste, und die Parallele Kol. 3, 5. steht entgegen, wo ἥτις ἐστιν εἰδωλολατρεία seine Beziehung blos auf die πλεονεξία durch das articulirte τὴν πλεονεξίαν gesichert hat, und erst nachher die Zusammenfassung der vorgenannten Laster durch das Neutr. Plur. δι' ἅ eintritt. — οὐκ ἔχει κληρονομίαν) Vrgl. z. 1, 11. Durch das *Praesens* wird das *gewisse, zukünftige* Verhältniss *vergegenwärtigt.* S. *Bernhardy* p. 371. — ἐν τῇ βασιλ. τοῦ Χριστοῦ κ. Θεοῦ) denn das Messiasreich gehört *Christo und Gotte*, da *Christus und Gott* das Regiment dieses Reiches haben werden. Christus eröffnet es bei der Parusie, und beherrscht es unter Gottes Oberherrschaft (1. Kor. 15, 27.) bis zur letzten Vollendung, wo er es dann Gotte als einigem Regenten übergiebt (1. Kor. 15, 24. 28.). Aber nach *Beza*, *Zanch.*, *Glass*, *Bengel* (vrgl. auch *Calov.*) haben neuerlich *Rück.* u. *Harless* auf Grund der Nichtwiederholung des Artikels erklärt: „*dessen, welcher Christus und Gott ist*," so dass Christus hier Gott genannt werde**). Falsch, da Θεός keines Artikels bedarf (s. *Winer* p. 110 f.; vrgl. βασιλεία Θεοῦ 1. Kor. 6, 9. 10. 15, 50. Gal. 5, 21.), Christus aber nach dem strengen Monotheismus Pauli (vrgl. 4, 6.) niemals Θεός im absoluten Sinne genannt werden konnte, und nie von P. so genannt worden ist. S. z. Rom. 9, 5. Kol. 2, 2. Die Bezeichnung des Reiches als βασιλεία *Christi und Gottes* ist *klimaktisch* (vrgl. z. Gal. 1, 1.), und macht das warnende Moment feierlicher und abschreckender†). — Ueber die Sentenz selbst vrgl. Gal. 5, 21.

V. 6. *Lasset von Keinem euch täuschen mit leeren Worten!* In denen, vor welchen hier gewarnt wird, sieht *Grot.*

---

*) Uebrigens lässt *Koppe* zwischen zwei willkürlichen Aenderungen des Wortsinnes die Wahl. Der Sinn sei entweder: „*quae quidem flagitia regnant inter gentiles idololatras*," oder: „*so wenig als ein Götzendiener.*"

**) Doch meint *Rück.* inconsequent genug: ob es P. hier wirklich so gemeint habe, lasse sich darum nicht entscheiden, weil er hier überhaupt gar nicht von Christo rede, sondern nur beiläufig seines Reiches erwähne.

†) Vrgl. auch *Ernesti* Urspr. d. Sünde p. 207 ff.

theils *heidnische Philosophen*, theils *Juden*, welche letzteren „omnibus Judaizantibus, quomodocunque vixissent, partem fore dicebant in seculo altero;" *Olsh.* denkt an leichtfertige *antinomistisch gesinnte Christen*, welche künftig auftreten würden, *Meier* an heidnisch gesinnte *Lehrer*. Dem Contexte nach (ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας, συμμέτοχοι αὐτῶν, ἦτε γάρ ποτε σκότος) sind *ungläubig gebliebene Heiden* zu verstehen, welche in ihrem Verkehr mit den Christen jene heidnischen Laster zu beschönigen, sie für adiaphoristisch auszugeben, die Enthaltsamkeit von denselben als grundlosen Rigorismus darzustellen und die Christen dadurch zum heidnischen Leben zurückzulocken suchten. Ihre Reden waren κένοι, in so fern ihnen der entsprechende *Inhalt*, d. i. die *Wahrheit*, abging. Vrgl. Kol. 2, 8. LXX. Ex. 5, 9. al. Plat. Lach. p. 196. B. Dem. 821. 11. Hom. Od. 22, 249. u. d. Stellen b. *Kypke* II. p. 299 f. — διὰ ταῦτα γὰρ etc.) denn es hat mit diesen Lastern allerdings gar viel auf sich: *um dieser Laster willen* (διὰ ταῦτα mit Nachdruck vorangestellt) kommt der Zorn Gottes auf die Ungehorsamen (herab), — denn diese Laster (vrgl. Rom. 1, 18 ff.) haben ihnen die Schuld zugezogen, welcher sie nur durch den Glauben an Christum entlediget werden könnten, dessen Verschmähung sie aber unter dem Zorne Gottes bleiben lässt. ταῦτα auf das *Betrügen mit leeren Worten* zu beziehen (*Chrys.* stellt beide Fassungen neben einander, vrgl. *Theophyl.* u. *Oecum.*), hat nicht sowohl den Plural. gegen sich, da ταῦτα oft auch bei Classikern *Einen* Begriff oder Gedanken (nach dem Inbegriff seiner mehreren Merkmale) bezeichnet (s. *Winer* p. 146.), wohl aber die Ungemessenheit des Sinnes an sich und zum folgenden μὴ οὖν γίνεσθε etc., so wie die Parallele Kol. 3, 6. — ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ) Nicht die *Strafe des gegenwärtigen Lebens* ist gemeint (*Calvin*, *Meier* u. M.; *Matthies* verbindet Gegenwart und Zukunft), da die ὀργὴ τοῦ θεοῦ das Gegentheil der βασιλεία V. 5. ist, sondern der Zorn Gottes *am Tage des Gerichts*, welche Zukunft, wie V. 5., vergegenwärtiget wird. Vrgl. 1. Thess. 1, 10. — Die υἱοὶ τῆς ἀπειθ. sind hier die den Glauben an das Evangel. Verweigernden und dadurch Gott Ungehorsamen. Anders 2, 2. Vrgl. Rom. 11, 30.

V. 7. Οὖν) da um dieser Sünden willen u. s. w. — συμμέτοχοι αὐτῶν) αὐτῶν kann contextmässig nur auf die υἱοὺς τῆς ἀπειθ. bezogen werden, deren *Mitgenossen* die Christen werden, *wenn sie die nämlichen Sünden üben*, wodurch sie aus dem Stande der Versöhnung heraus (Röm. 11, 22.) und der göttlichen ὀργή anheimfallen (V. 5.) *Koppe's*

Erklärung: „ejusdem cum iis *fortunae* compotem fieri," ist eine contextwidrige (s. V. 8—11.) Eintragung der *Folge*, welche das *Motiv* (οὖν) dazu sein soll, dass die Leser nicht Mitgenossen der Ungehorsamen werden. — Ueber συμμέτοχος s. z. 3, 6.

V. 8. Begründung der eben gegebenen Ermahnung: Denn vergangen ist euer voriger finsterer Zustand (welchem jene Laster entsprechend waren); jetzt hingegen seid ihr christlich Erleuchtete: wie es solchen geziemt, soll euer Wandel sein. — ἦτε) mit Emphase vorangestellt, hat das begründende Moment als *Praeteritum*, ganz wie Rom. 6, 17. Unrichtig *Rück.* auch hier: P. habe μέν weggelassen, was gegen die gute Schreibart sei. Die Nichtsetzung von μέν hat ihren *logischen* Grund, und zwar darin, dass der Satz *nicht in Beziehung* auf den dann mit δέ folgenden *gedacht* ist. Eben so bei den Classikern, wo μέν zu fehlen scheint. S. *Krüger* ad Anab. 3, 4, 41. *Bornem.* ad Cyrop. 3, 2, 12. ed. Goth. *Klotz* ad Devar. p. 356 f. *Ellendt* Lex. Soph. I, p. 388. — σκότος) Abstractum pro Concreto zur stärkern Bezeichnung (*Kühner* II. p. 25 f.): *finster*, womit das Gegentheil des Besitzes der göttlichen Wahrheit bezeichnet ist. — νῦν δὲ etc.) jetzt hingegen wie ganz anders ist es mit euch, wie ganz anders muss euer Wandel sein! *Licht in dem Herrn* seid ihr jetzt, d. h. mit der göttlichen Wahrheit ausgestattet in eurer Gemeinschaft mit Christo, in welchem ihr lebet und webet. Vrgl. 1, 18. — ὡς τέκνα φωτός) *als Lichtkinder*, d. i. als Erleuchtete. *Ohne* οὖν fällt die Ermahnung energischer ein. Vrgl. *Stallb.* ad Plat. Gorg p. 510. C. *Dissen* ad Pind. Exc. II. p. 276.

V. 9. Parenthetische *Anregung* zur Befolgung der vorherigen Aufforderung durch Vorhaltung der herrlichen Frucht, welche die christliche Erleuchtung trägt; δοκιμάζοντες ist dann (V. 10.) begleitende Bestimmung zu περιπατεῖτε, und καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε V. 11. setzt die imperativische Rede fort. Falsch *Koppe*, mit Aufhebung der Parenthese: δοκιμάζοντες V. 10. stehe für den Imperat. — γάρ) *denn*, nicht das blos erklärende *nämlich*, was in den ganzen paränetischen Zug der Rede etwas Mattes und Fremdartiges bringt. — ὁ καρπὸς τοῦ φωτός) bezeichnet bildlich den Inbegriff der sittlichen Wirkungen, welche die christliche Erleuchtung zur Folge hat. Vrgl. z. Gal. 5, 22*). — ἐν πάσῃ

*) wo, was hier καρπ. τοῦ φωτός heisst, καρπ. τοῦ πνεύματος genannt wird. Nicht als ob πνεῦμα und φῶς ein und dasselbe wäre (*Delitzsch* bibl. Psychol. p. 339.), sondern der Geist, durch wel-

ἀγαϑωσύνῃ) sc. ἐστι, so dass jegliche Art von Bravheit (ἀγαϑωσ., s. z. Rom. 15, 14. Gal. 5, 22.) u. s. w. als dasjenige gedacht ist, worin die Frucht enthalten ist (besteht). Vrgl. *Matthias* p. 1342. — δικαιοσύνῃ) *sittliche Rechtbeschaffenheit* Rom. 6, 13. al. S. s. Phil. 1, 11. — ἀληϑείᾳ) *sittliche Wahrheit*, der Heuchelei als ethischem ψεῦδος entgegengesetzt. 1. Kor. 5, 8. Phil. 1, 18. Die Allgemeinheit dieser drei Worte, welche sämmtlich die *ganze* christliche Sittlichkeit, und zwar unter den drei verschiedenen Gesichtspunkten „gut, recht, wahr" umfassen, verbieten die Annahmen speciellerer Gegensätze, wie z. B. bei *Chrys.*: ἀγαϑωσ. sei dem Zorne, δικαιοσ. der Verführung und dem Betruge, ἀληϑ. dem Lügen entgegengesetzt. Andere anders; s. *Theophyl.*, *Erasm.*, *Grot.*

V. 10. Δοκιμάζοντες) Modalitätsbestimmung des geforderten Wandelns, welches unter prüfender Erwägung dessen, was Christo (τῷ κυρίῳ) wohlgefällig sei, wobei subjectiv das christliche Gewissen (Rom. 14, 23.) und objectiv das Evangelium von Christo entscheidet, vor sich gehen soll. Vrgl. V. 15. Rom. 12, 2. 1. Thess. 5, 21.

V. 11. Συγκοινωνεῖτε) *habet nicht mit* (den Ungehorsamen) *Gemeinschaft an den Werken der Finsterniss* (vrgl. V. 7. u. s. wegen des Dativ z. Phil. 4, 14.), d. h. an den Werken, welche in Folge der geistlichen Finsterniss vollbracht werden. Vrgl. Rom. 13, 12. Es sind die ἔργα πονηρά (Kol. 1, 21.), die ἔργα τῆς σαρκός (Gal. 5, 21.). — τοῖς ἀκάρποις) *den nichtsfruchtenden*, in so fern sie nämlich kein Heil nach sich ziehen. Das *Verderben*, welches sie zur Folge haben (Rom. 6, 21. 8, 12. Gal. 6, 8. Eph. 4, 22. al.), ist als *Negation* des Heils vorgestellt (vrgl. V. 5.). Vrgl. ἔργα νεκρά Hebr. 6, 1. 9, 14. — μᾶλλον δὲ καὶ) *vielmehr aber auch, imo adeo*. S. z. Gal. 4, 9. Rom. 9, 34. Gut *Beng.*: „non satis abstinere est." — ἐλέγχετε) *rüget sie* (diese Werke), was dadurch geschieht, dass man sie nicht mit Stillschweigen übergeht und nachsichtig verschont, sondern sie dem Thäter tadelnd vorhält und ihm ihre Unsittlichkeit aufdeckt und zum Bewusstsein bringt, um Besserung hervorzubringen. Diess züchtigende Rügen ist ein *mündliches*, da der Context kein anderes anzeigt, nicht ein *factisches* („sancta nimirum et honesta vita," *Beza*, vrgl. *Erasm.*, *Cameron*, *Zanch.*), nicht ein „dictis *et factis*" (*Bengel*, vrgl. *Theophyl.*, *Phot.*, *Calov.*,

---

chen Gott und Christus im Herzen wohnen, Rom. 8, 9., *wirkt* das φῶς im Herzen (2. Kor. 4, 6. Eph. 1, 17 f.), so dass des *Geistes* Frucht auch Frucht des *Lichtes* ist.

Holzh., *Olsh.* u. *M.*) geschehendes. Vrgl. z. Joh. 3, 20. 16, 8. 1. Kor. 14, 24.

V. 12. begründet die eben ausgesprochene Forderung ἐλέγχετε durch Hinweisung auf das, was ganz besonders des ἐλέγχειν bedarf, durch Hinweisung auf die *heimlichen* Laster-thaten der Ungläubigen, welche so abscheulich seien, dass man sich schämen müsse, sie auch nur auszusprechen. So wird also das ἐλέγχετε in Betreff seiner grossen *Nothwendigkeit* begründet. — κρυφῇ sonst nicht im N. T., aber s. Deut. 28, 57. Sap. 18, 9. 3. Makk. 4, 12. Xen. Symp. 5, 8. Pind. Ol. 1, 75. Soph. Trach. 686. Antig. 85.; mit Jota subscr. zu schreiben, *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 992.) hat im Vordersatze den Nachdruck, daher es vorangestellt ist, und bezeichnet das *im Geheimen*, im Dunkeln der Verborgenheit Geschehende. Speciellere Beziehungen, wie die auf die scheusslichen Ausschweifungen bei den *heidnischen Mysterien* (*Elsner*, *Wolf*, *Mich.*, *Holzh.*, vrgl. *Zach.*), oder gar auf die „*familiam Simonis Magi*, quae erat infandarum libidinum magistra," (*Estius*), haben so wenig ein Recht im Contexte, wie die Schwächung des Wortsinnes bei *Morus*, welcher die *mores domesticos* der Heiden versteht. Nach *Koppe* (*flagitia quaevis*), *Meier*, *Harless* u. *Olsh.* aber sollen die κρυφῇ γινόμενα nicht speciell die *geheimen* Lasterthaten der Heiden sein, sondern *die ἔργα τοῦ σκότους überhaupt*, welche nach der durch σκότος bedingten Anschauung so bezeichnet seien (s. *Harless*). Allein dem widerspricht theils, dass σκότος (hier im ethischen Sinne) und κρυφῇ ganz verschiedene Begriffe sind, indem auch das *offenbare* Laster ein ἔργον τοῦ σκότους ist, κρυφῇ hingegen nur die peccata *occulta* geschehen; theils der Nachdruck, welchen die Voranstellung des κρυφῇ für dasselbe verlangt, und welcher, wenn κρυφῇ nichts Besonderes bezeichnete, ganz verloren ginge, so dass P. blos τὰ γὰρ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν hätte schreiben können, theils der Gegensatz des folgenden φανεροῦται, welcher beim ἐλέγχειν etwas *heimlich* Geschehenes voraussetzt (vrgl. Heliodor. 8. p. 397.: ὁ τῆς δίκης ὀφθαλμὸς ἐλέγχων καὶ τὰ ἄῤῥητα κρύφια καὶ ἀθέμιτα φωτίζων); endlich, dass es ja eine ganz übertriebene Behauptung wäre, *von den Sünden der Heiden überhaupt* zu sagen, es sei schandbar, sie auch nur zu nennen. — ὑπ' αὐτῶν) von den υἱοῖς τῆς ἀπειθείας. — καὶ λέγειν) *auch nur* (s. *Hartung* Partikell. I. p. 136.) *zu sagen*, was sie im Geheimen thun, muss man sich schämen. Vrgl. Plat. de Rep. 465. B.: ὀκνῶ καὶ λέγειν, Dem. 1262. 11.: ἃ πολλὴν αἰσχύνην ἔχει καὶ λέγειν, u. d. Stellen b. *Wetst.* Der stillschweigende Gegensatz ist das ποιεῖν der Thäter. Vrgl. das μηδὲ V. 3.

Anmerkung: Das begründende Verhältniss von V. 12. zum Vorherigen ist sehr verschieden, und unter verschiedenen Bestimmungen des Sinnes selbst, gefasst worden. Vorgreifend *Calvin*: es solle angegeben werden, was man durch die ἔλεγξις *ausrichte*; man bringe durch sie Licht in ihre Heimlichkeiten, „ut sua turpitudine pudefiant," 1. Kor. 14, 24. vergleichend. Davon ist erst im Folgenden die Rede. Ganz wider die Worte *Grot.* (vrgl. *Calov.*): *„nam nisi id fiat, audebunt etiam clam turpiora.“* *Bengel* (vrgl. schon b. *Oec.*) findet in V. 12. die Ursache angegeben, *„cur indefinite loquatur v. 11.* de operibus tenebrarum, cum fructum lucis v. 9. definite descripserit." Eingetragen und dem nachdrücklichen κρυφῇ entgegen. Während ferner *Koppe* γὰρ durch *zwar übersetzt*, will *Rück.* ein *zwar suppliren*: „Zwar sind ihre heimlichen Sünden nicht von der Art, dass sie mit Ehren genannt werden können, doch kommt es euch als Kindern des Lichtes zu, sie zu überführen von der Schlechtigkeit ihres Thuns." Aber die Suppletion von μέν, auf welcher diese Auffassung beruht, ist leere Erdichtung. S. z. V. 8. Ganz verfehlt auch *Meier*: „Ja, tadelt sie streng und offen in's Angesicht, denn das blos gleichgültige Reden und Erzählen von solchen heimlich begangenen Schändlichkeiten ist ebenfalls schändlich, unwürdig und gemein." Das würde P. wenigstens so ausgedrückt haben: τὸ γὰρ λέγειν μόνον (Gegensatz gegen τὸ ἐλέγχειν) τὰ κρυφῇ ὑπ' αὐτῶν γινόμενα αἰσχρ. ἐστι. Unmöglich ferner ist die Erklärung von *Holzh.*: „Die im Dunkel der heidnischen Mysterien verübten Sünden sollen die Christen nicht aufdecken; nicht einmal aussprechen sollen sie dieselben, sie sind zu abscheulich," Abgesehen davon, wie sonderbar eine solche Vorschrift dem entschieden sittlichen Charakter Pauli gegenüber erschiene, so wie davon, dass die Mysterien rein eingelegt sind (s. oben), so hätte schon sowohl das γάρ von solcher Fassung abmahnen sollen (da ja kein *Gegentheil* von κρυφῇ voraufgeht), wie auch das nachfolgende τὰ δὲ πάντα, welches nach *Holzh. die* Laster bezeichnen soll, „welche euer Licht ertragen können." Nach *Anselm.*, *Piscat.*, *Vorst.*, *Zanch.*, *Flatt* endlich findet *Harless* in V. 12. die Begründung nicht von ἐλέγχετε, welche erst V. 13. folge, sondern von μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρπ. τοῦ σκότους: „denn ihre heimlichen Thaten auch nur zu nennen ist Schande, *geschweige denn sie zu thun.*" Aber hiergegen entscheidet die richtige Fassung des nachdrücklichen κρυφῇ (s. oben); auch ist die Ermahnung μὴ συγκοινωνεῖτε etc. bereits im Vorherigen so wiederholt und specifisch christlich begründet (V. 3. 4. 5. 8., auch noch durch τοῖς ἀκάρποις V. 11.), dass der Leser, nachdem mit μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε ein *neuer* Gedanke eingetreten, eine abermalige Begründung des *vorherigen* gar nicht erwarten konnte, am wenigsten eine so allgemeine, keinen wesentlich christlichen Grund enthaltende, wie V. 12. dar-

böte, sondern vielmehr eine Begründung des eingetretenen neuen Gedankens *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε.*

V. 13. Die Begründung jener Vorschrift *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε* wird *fortgesetzt*, indem auf die heilsame Wirksamkeit *des christlichen Lichts* hingewiesen wird, welche durch das geforderte *ἐλέγχειν* auf alle jene heimlichen Schändlichkeiten eintrete: *Alles aber*, alle jene heimlichen Sünden aber, *wenn es gerügt wird*, wenn ihr jenes *ἐλέγχετε* daran vollzieht, *wird vom Lichte* (*ὑπὸ τοῦ φωτὸς* hat den Nachdruck) *offenbar gemacht*, wird von dem Lichte der christlichen Wahrheit, welches in eurem *ἐλέγχειν* wirksam ist, seiner wahren sittlichen Beschaffenheit nach zu Tage gelegt, dem sittlichen Bewusstsein enthüllt und zur Klarheit gebracht; *vom Lichte*, sage ich, wird es offenbar gemacht, *denn* — um durch einen allgemeinen Satz zu beweisen, dass diess nicht anders als *vom Lichte* kommen kann — *alles dasjenige, was offenbar gemacht*, was aus der Verborgenheit hervorgebracht und in seiner wahren Beschaffenheit zu Tage gelegt wird, *ist Licht*, hat dadurch aufgehört, die Natur der Finsterniss zu haben und ist nun *lichten Wesens*. Diesem Beweissatze liegt der Schluss zu Grunde: „Quod est in effectu (*φῶς ἐστι*), id debet esse in causa (*ὑπὸ τοῦ φωτός*)." Hat es also mit dem allgemeinen *πᾶν τὸ φανερούμ. φῶς ἐστι* seine Richtigkeit, so muss auch das vorher im christlichen Sinne gesagte *ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται* seine Richtigkeit haben. Aus dieser einfachen Worterklärung erhellt sogleich, dass nicht mit den Meisten (auch *B. Crus.* u. *de Wette*) *ὑπὸ τοῦ φ.* zu *ἐλεγχόμενα* zu ziehen ist, sondern zu *φανεροῦται* (*Castal.*, *Zanch.*, *Zeger*, *Er. Schmid*, *Estius*, *Bengel*, *Meier*, *Harless*, *Olsh.*), welchem es mit Nachdruck voransteht; ferner dass *φανερούμενον* nicht als *Medium* zu nehmen ist, wobei man wieder verschiedene Erklärungen herausgebracht hat, nämlich entweder: *„Lux enim illud est, quod omnia facit manifesta"* (*Beza*; so auch *Calvin*, *Grot.*, *Calov.* u. M.), oder: *„Omne enim illud, quod manifesta facit alia, lux est"* (*Er. Schmid*; so auch *Cajet.*, *Estius*, *Mich.* u. M.), oder: „Quilibet autem [*γάρ!*], qui alios docet, est lux — —, eo ipso declarat, se esse verum Christianum," *Kuinoel* in *Velthus.* etc. Commentatt. III. p. 173 ff., oder: „wer sich nicht weigert offenbar zu werden, wird ein Erleuchteter," *Bengel*, — gegen welche Fassungen nicht blos das eben vorangegangene *Passiv.* *φανεροῦται* entscheidet, sondern auch der Sprachgebrauch, nach welchem *φανεροῦμαι* immer *Passiv.* ist*). Bei der

*) **Der Artikel vor** *φῶς* **könnte (diess gegen** *Olsh.*) **selbst bei** *Beza's*

Festhaltung von φανερούμ. als *Passiv.* aber ist jede Erklärung auszuschliessen, bei welcher ein *quid pro quo* begangen, oder etwas eingetragen, oder γάρ vernachlässiget oder unrichtig genommen wird. Abzuweisen daher 1) die Erklärung von *Elsner* u. *Wolf*: P. sage: „*hominum scelera in tenebris patrata, a fidelibus, qui lux sunt, improbata, non modo protrahi in lucem, verum etiam homines, illis sceleribus inquinatos, rubore suffundi increpitos convictosque, et ipsos quoque* φῶς *fieri hac ratione, emendatis vitiis tenebrisque in novae vitae lucem conversis.*“ 2) von *Zachar.*: „*Alles, was nach dem Lichte der Lehre Christi scharf geprüft wird und nach dieser besteht, braucht man nicht geheim zu halten — —; alles aber, was man offenbar und vor Jedermanns Augen verrichten kann — —, ist selbst Licht und fällt einem Jeden als gut und rühmlich in die Augen.*“ 3) von *Storr*: „*Quisquis ea, quae monitus est a luce, audit, is patefit,* emergit e tenebris; *quisquis autem patefactus est, is luce collustratus est.*“ 4) von *Koppe* (vrgl. *Cramer*): „*denn was selbst erleuchtet ist, muss auch für Andere ein Licht sein.*“ 5) von *Rück.*, welcher γάρ auf einen aus dem Vorherigen stillschweigend gezogenen Schluss beziehen will („*ihr* seid Licht, also ist es auch eure Sache, ἐλέγχειν τὰ ἐκείνων ἔργα“): „*denn alles was offenbar gemacht wird, das ist, oder wird eben dadurch Licht,*“ woraus dann wieder der verschwiegene Schluss zu ziehen sei: also lasse sich hoffen, dass auch Jene Licht werden, wenn sie von der Verwerflichkeit ihres Thuns überzeugt werden. 6) von *Meier* u. *Olsh.*: „*denn Alles was vom Lichte erleuchtet wird, ist selbst Licht*“ (*Olsh.*), was nach *Meier* heissen soll: „wird selbst lichthell und rein,“ nach *Olsh.*: „wird in die Natur des Lichtes verwandelt.“ 7) Am nächsten unserer Erklärung kommt *Harless*, findet jedoch von τὰ δὲ πάντα an die *Nothwendigkeit* des ἐλέγχειν ausgedrückt, welche aber vielmehr in V. 12. liegt, woran sich V. 13. die *Heilsamkeit* des ἐλέγχειν anreiht; er erklärt ferner φανερούμ. so, als ob es Praeterit. wäre, und hält πᾶν γὰρ τὸ φανερούμ. etc. nicht in seiner Allgemeinheit als *locus communis* fest, indem er φῶς ἐστιν fasst: ist nicht mehr ein heimliches *Werk* der Finsterniss, sondern Licht. — Nach *Baur* p. 435. gehört der Satz πᾶν τὸ φανερ. φῶς ἐστι der gnostischen Lichttheorie an („alles Werden geschieht nur dadurch, dass das, was an

---

Erklärung entbehrt werden, so dass φῶς ἐστι zu übersetzen wäre: *ist Lichtwesen*, hat Lichtnatur. Wäre aber φανερούμ. wirklich activ zu übersetzen, so wäre die einfachste und contextmässigste Erklärung: *denn das Alles offenbar machende Licht ist es.*

sich schon ist, für das Bewusstsein offenbar wird"), und ist aus diesem ganz andern Ideengebiete in diesen Zusammenhang hereingekommen. Allein das Verhältniss ist grade umgekehrt; die Valentinianer ergriffen diesen Spruch Pauli als ihrer Theorie zusagend, und citirten ihn ausdrücklich (*τοῦτο δὲ ὁ Παῦλος λέγει* etc. b. Iren. 1, 8, 5.), enthoben ihn also *seinem* Zusammenhange für *ihre* Theorie.

V. 14. Diese Nothwendigkeit und Heilsamkeit der *ἔλεγξις*, welche P. eben V. 12. 13. dargestellt hat, bestätigt er nun noch durch ein Wort Gottes aus der Schrift — *διό*) *deshalb*, weil das *ἐλέγχετε* so hochnöthig ist, wie ich V. 12., und so heilsam wirket, wie ich V. 13. angeführt habe, *deshalb spricht er: Auf, du Schlafender, und erstehe von den Todten, und leuchten wird dir Christus.* Dieser Erweckungsruf Gottes an die *υἱοὺς τῆς ἀπειθείας* aus dem Sündenschlafe und dem Sündentode bestätiget die *Nothwendigkeit* der *ἔλεγξις*, und diese Verheissung: „leuchten wird dir Christus" den *heilsamen Einfluss des Lichtes*, unter welchen sie durch das *ἐλέγχειν* gestellt werden. *Beza* bezieht *διό* auf V. 8. zurück, was deshalb schon verfehlt ist, weil das Citat den noch Unbekehrten anredet. Nach *Rück.* (vrgl. *Erasm.* Paraphr.) soll die V. 13. ausgesprochene Hoffnung belegt werden, dass der Sünder, ernstlich gestraft und überführt, wohl aus der Finsterniss zum Lichte übergeführt werden könne. Aber s. z. V. 13. An der richtigen Fassung des vorherigen *πᾶν γάρ* etc. scheitern ferner die Auslegungen von *Meier*: „darum, weil nur das, was mit dem Lichte der Wahrheit beleuchtet wird, gebessert werden kann," und von *Olsh.*: „weil der Wirksamkeit des Lichtes auf die Finsterniss der Erfolg nicht fehlen kann." *Harless* deutet den Zusammenhang nur mit den Worten *Plutarchs* (Tom. XIV. p. 364. ed. Hutt.) an: *χαίρειν χρὴ τοῖς ἐλέγχουσιν· — ἡμᾶς γὰρ λυποῦντες διεγείρουσιν.* Ungenau, und in so fern bei Plutarch *χαίρειν* und *λυποῦντες* in nachdrücklicher Correlation stehen, *λυποῦντες* also wesentlich ist, ungehörig. — *λέγει*) führt unter Ergänzung von *ὁ θεός* (wie 4, 8., s. z. Gal. 6, 16.) *eine Stelle der Schrift* ein, deren Hebr. Worte lauten würden: עוּרָה יָשֵׁן וְהָקִיצָה מִן־הַמֵּתִים וְהֵאִיר לְךָ מָשִׁיחַ. Aber *welche* Stelle ist das? Die *Meisten* antworten: Jes. 60, 1. So *Thomas*, *Cajet.*, *Calvin*, *Pisc.*, *Estius*, *Calov.*, *Surenh.*, *Wolf*, *Wetst.*, *Bengel**) u. M., auch *Harless* u. *Olsh.*, während *Andere* zu-

---

*) welcher jedoch zugleich nach Aelteren b. *Wolf* (vrgl. Rosenm. Morgenl. VI. p. 142.) eine Reminiscenz der „*formula in festo buccinarum adhiberi solita*" zur Hülfe zog. S. dagegen den auf

gleich Jes. 26, 19. mit herbeiziehen (*Beza*, *Calixt.*, *Cleric.*, *Meier*, *B. Crus.* u. M.), so wie auch Jes. 9, 1. (*Baumg.*, *Holzh.*). Allein alle diese Stellen sind so wesentlich verschieden von der unsrigen, dass man diese in keiner von jenen unbefangener Weise wiederfinden kann, und unser Citat, soll es alttestam. Worte enthalten, für eine Mischung alttestam. Erinnerungen halten müsste, wie kein ähnliches vorhanden wäre, auch abgesehen davon, dass diess Citat in sich das lebendige Gepräge der Einheit und Ursprünglichkeit trägt. Zwar sagt *Harless*, dass es dem Ap. hier nicht auf das *Wort*, sondern auf die Sache im Allgemeinen ankomme, und dass er das Wort der Vorherverkündigung mit der Modification anführe, welche es selbst durch die Erfüllung erlitten habe, und bringt als Analogon Rom. 10, 6 ff. bei. Dagegen aber ist theils überhaupt, dass eine *solche* Modification von Jes. 60, 1. keine blose Modification geblieben wäre, sondern die Indentität der Stelle ganz aufgehoben hätte; theils insonders, dass die Stelle Jes. 60, 1., zumal nach d. LXX. (*φωτίζου, φωτίζου Ἱερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν*), durchaus keiner Veränderung bedurfte, um zu der beabsichtigten Schriftbestätigung zu dienen, wozu ohnediess dem Apostel gar manche andere Stelle aus dem A. T., ohne einer Veränderung zu bedürfen, zu Gebote gestanden hätte; endlich auch, dass Rom. 10, 6 ff. nicht analog ist, weil sich daselbst die Identität mit Deut. 30, 12—14. unverkennbar *in den Worten selbst* zu Tage legt, und die Zusätze *von Christo* daselbst nicht als Bestandtheile des *Schriftwortes*, sondern ausdrücklich als Erläuterungen *Pauli* (durch *τοῦτ᾽ ἔστι*) bezeichnet werden. Ganz prekär *de Wette*: der Verf. führe wie 4, 8. eine alttest. Stelle in einer Anwendung an, die ihm durch öftern Gebrauch so geläufig geworden, dass er sich des Unterschieds zwischen Text und Anwendung nicht mehr genau bewusst gewesen sei. *Andere*, wie neuerlich *Morus*, haben hier ein Citat *aus einem Apocryphum* gefunden, als welches *Epiph.* die Prophetie des Elias, *Georg Syncellus* ein Apocryphum des Jeremias *Cod. G.* am Rande das Buch („Secretum") Henoch nennt. S. überh. *Fabric.* Cod. Pseudepigr. V. T. p. 1074. 1105. Apocr. N. T. I. p. 524. Dass jedoch P. *bewusster Weise* ein Apocryphum angeführt habe, ist entschieden abzuweisen, da diess nie von ihm geschieht, sondern die Citationsformel immer kanonische Stellen meint. Daher ist auch nicht mit *Heum.* (Poi-

---

eine Stelle des *Maimon.* gegründeten Irrthum von der Existenz einer solchen Formel: *Wolf* Cur.

cile II. p. 390.), *Mich.*, *Storr*, *Stolz*, *Flatt* auf ein *altes Kirchenlied**) zu rathen. *Andere* haben einen Spruch *Christi* hier gesehen**), wie *Oeder* in Syntagm. Obss. sacr. p. 697 ff., wogegen zwar nicht das folgende ὁ Χριστός ist, was Jesus wohl von sich hätte sagen können, wohl aber, dass das Subject Χριστός zu λέγει durchaus nicht zu errathen stand, wie denn auch P. nie Aussprüche Christi in seinen Briefen beigebracht hat. Diess auch gegen die Ansicht des *Hieron.* (vrgl. auch *Bugenh.* u. *Calixt.*), dass P. hier nach Prophetenweise (vrgl. das prophetische: *so spricht der Herr*) *den in seinem Innern sprechenden Christus* redend einführe. *Grot.* (vrgl. *Koppe*) betrachtet gar τὸ φῶς als Subject: „*Lux illa, i. e. homo luce perfusus, dicit alteri.*" Als ob vorher das φῶς *homo luce perfusus* wäre! und als ob nicht jeder Leser sowohl in διὸ λέγει, als auch in der Beschaffenheit des Spruchs selbst ein Citat hätte erkennen müssen! Verfehlt auch *Bornem.* Schol. in Luc. p. XLVIII f.: λέγει sei *impersonaliter* zu nehmen: *in dieser Hinsicht sagt man, kann man sagen*, so dass keine Schriftstelle angeführt, vielleicht aber auf Mark. 5, 41. angespielt werde. Dieser impersonelle Gebrauch findet sich nur bei φησί. S. die von *Bornem.* Angeführten und *Bernhardy* p. 419. Nach dem Allen geht meine Ansicht, wie auch 1. Kor. 2, 9. dahin: Aus διὸ λέγει erhellt, dass P. eine *kanonische* Schriftstelle beibringen *wollte*, aber, da die Stelle nicht kanonisch ist, vermöge eines *lapsus memoriae*, ein *Apocryphum* beibringt, welches er, aus dem Gedächtnisse citirend für kanonisch hielt. Aus *welcher* apokryphischen Schrift übrigens die Stelle sei, wissen wir nicht. — ἔγειρε) *auf!* Vrgl. ἄγε, ἔπειγε. S. gegen die Form der *Recepta* ἔγειραι (so auch *Lachm.*) *Fritzsche* ad Marc. p. 55 f. — ὁ καθεύδων) und dann ἐκ νεκρῶν ist klimaktische Doppelbezeichnung des Zustandes der Sündenherrschaft im Menschen, in welchem Zustande das wahre geistliche Leben, die wahre ethische Lebensthätigkeit, unterdrückt und vergangen ist, wie bezw. beim Schlafenden (vrgl. Rom. 13, 11.) und Todten das physische Leben. Vrgl. Jes. 59, 10. Wie

*) Diese Meinung führt schon *Theodoret.* an: τινὲς δὲ τῶν ἑρμηνευτῶν ἔφασαν πνευματικῆς χάριτος ἀξιωθέντας τινὰς ψαλμοὺς συγγράψαι, wobei sie sich auf 1. Kor. 14, 26. berufen hätten. Auch *Bleek* in d. Stud. u. Krit. 1853. p. 331. findet es wahrscheinlich, dass der Ausspruch aus einer schon von einem christlichen Dichter verfassten Schrift entnommen sei.

**) Bei *Hieron.* findet sich sogar, aber als Meinung eines Andern, die Ansicht, es seien Worte des gekreuzigten *Christus* an den unter dem Kreuze begrabenen *Adam!*

oft auch bei Classikern der Ausdruck *todt* zur Darstellung sittlicher Erstorbenheit gebraucht werde, s. b. d. *Intpp.* z. Luk. 15, 24. *Musgr.* ad Oed. R. 45. *Bornem.* in Luc. p. 97. Zu ὁ καθεύδ. vrgl. *Sohar Levit.* f. 33. c. 130.: *Quotiescunque lex occurrit, toties omnia hominum genera excitat, verum omnes somno sepulti jacent in peccatis, nihil intelligunt neque attendunt.*" — ἀνάστα) Ueber die Form s. *Winer* p. 73. *Matthiae* p. 484. — ἐπιφαύσει) von ἐπιφαύσκω, s. *Winer* p. 82. Die Lesarten ἐπιψαύσει σοι ὁ X. und ἐπιψαύσεις τοῦ X. sind alt (s. *Chrys.* z. u. St.), aber durch Schreibverwechselung des φ mit ψ entstanden. *Leuchten* wird dir Christus, d. h. nicht: *er wird dir gnädig sein* (so contextwidrig *Bretschn.*), sondern: er wird durch die Gnadenwirkung seines Geistes die ethische Finsterniss bei dir aufheben (λύων τὴν νύκτα τῆς ἁμαρτίας, *Gregor. Naz.*) und die göttliche ἀλήθεια, deren Inhaber und Träger er ist (Christus, das *Licht* der Welt) dir mittheilen. Uebrigens beachte, dass das Aufstehen nicht das von Gott unabhängige, seinem Gnadenwirken zuvorkommende eigene Thun ist, sondern dass es eben durch Gottes wirksamen Erweckungsruf geschieht. Auf diese wirksame *Berufung* folgt dann die christliche *Erleuchtung*.

V. 15. Οὖν) ist nach der mit μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε angehobenen Digression *wiederaufnehmend.* „*Sehet also zu* — um nun auf meine Ermahnungen zum christlichen Wandel V. 10. 11. zurückzukommen —, *wie ihr* u. s. w." *Calvin*, welchem *Harless* folgt, giebt den Zusammenhang so an: „Si aliorum discutere tenebras fideles debent fulgure suo, quanto minus caecutire debent in proprio vitae instituto." Diess wäre richtig, wenn P. βλέπετε οὖν αὐτοί, oder βλέπετε οὖν, πῶς αὐτοί geschrieben hätte. — βλέπετε) ist das einfache: *sehet zu, habt Acht darauf* (1. Kor. 16, 10. Phil. 3, 2. Kol. 4, 17.), nicht emphatisch: „utimini luce vestra ad videndum," *Estius* (vrgl. *Erasm.*), was durch πῶς verboten wird. — πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε) πῶς nicht gleich ἵνα (*Koppe*), und περιπατεῖτε nicht für den *Conjunct.* (*Grot.*), sondern: *sehet zu, auf welche Weise ihr es bewerkstelliget, einen exacten, streng pflichtmässigen Wandel* (vrgl. ἀκριβοδίκαιος, Arist. Eth. Nic. 5, 10, 8.) *zu führen.* Vrgl. C. F. A. *Fritzsche* in *Fritzschior.* Opusc. p. 208 f. *Winer* p. 269. — μὴ ὡς ἄσοφοι etc.) Epexegese des eben gesagten ἀκριβῶς, negativ und positiv: *nicht nach der Art und Sitte Unweiser, sondern nach der Art und Sitte Weiser.* Zu ergänzen ist also weder περιπατοῦντες (*Harless*), noch sonst etwas, sondern wie ἀκριβῶς, so ist auch dessen Näherbestimmung μὴ ὡς ἄσοφοι etc. von περιπατεῖτε abhängig. Wegen μή, auf βλέπετε sich beziehend, s. *Winer*

p. 421. — Beispiele zum *Parallelism. antithetic.* zur nachdrücklichen Bezeichnung s. b. *Raphel* Herod. p. 539. *Bremi* ad Dem. de Chers. p. 108, 73. *Winer* p. 537 f.

V. 16. Begleitende Bestimmung zum vorherigen ὡς σόφοι: *ementes vobis* (Medium) *opportunitatem*, d. h. *indem ihr euch den rechten Zeitpunkt zu solchem Wandel zu eigen machet*, nicht ungenutzt vorüberlasset. Bei dieser bildlichen Vorstellung ist das Thun dessen, wozu der Zeitpunkt geeignet ist, als der *Kaufpreis* gedacht, durch welchen der καιρός *unser wird*. Vrgl. Kol. 4, 5. LXX. Dan. 2, 8. Antonin. 6, 26.: κερδαντέον τὸ παρόν. Plut. Philop. 15.: καιρὸν ἁρπάζειν. Gegentheil: καιρὸν παριέναι Thuc. 4, 27. Die Classiker sagen καιρ. πρίασθαι Dem. 120. 26. 187. 22., jedoch im eigentlichen Sinne des Kaufens für Geld. Haben *Andere* die Aufopferung alles Irdischen und aller Lüste als Kaufpreis gedacht (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Oecum.*, vrgl. auch *Augustin.*, *Calvin*, *Zanch.*, *Estius*, *Rück.* u. M.), so war das eingelegt, indem der Context nichts Anderes als die mit dem ἀκριβῶς περιπατεῖν gemeinte *Pflichterfüllung* dargiebt, daher auch nicht mit *Harless* von dem rechten Zeitpunkte, „das Licht der Strafe hereinbrechen zu lassen in die Finsterniss der Sünde," zu deuten ist (vrgl. *Mich.* u. *Rosenm.*), womit auf das bereits beendigte Redestück von der ἔλεγξις contextwidrig zurückgegangen würde. Unrichtig *Luther*: „schiket euch in die Zeit." Das wäre δουλεύειν τῷ καιρῷ Rom. 12, 11. Aehnlich auch *Grot.* (vrgl. *Hammond*): „quovis labore ac verborum honestis obsequiis vitate pericula et diem de die ducite." Vrgl. *Bengel*, welcher Am. 5, 13. vergleicht und das vorsichtige Vorüberlassen der bösen Zeit „quiescendo vel certe modice agendo" versteht, wodurch die bessere Zeit, um diese desto mehr zu gebrauchen, *erkauft* werde. Gegen *Grot.* u. *Bengel* ist, dass diese vermeintliche Art des ἐξαγοράζειν τὸν καιρὸν von Paulus nicht gesagt, sondern vom Ausleger hinzugetragen wird, und dass der Rathschlag eines *solchen, lavirenden* Verhaltens schwerlich mit dem sittlichen Eifer des Ap. zu vereinigen ist. — Uebrigens ist hier, da der Context eine solche Beziehung nicht dargiebt, das *Compos.* ἐξαγορ. nicht *loskaufen* (Gal. 3, 13. 4, 5.) zu verstehen, wie z. B. *Bengel* wollte (*aus der Gewalt der schlechten Menschen*) und *Calvin* (vom *Teufel*), sondern das ἐκ in der Zusammensetzung ist intensiv, und bezeichnet das *Gänzliche, Völlige*, wie auch Plut. Crass. 2. Polyb. 3, 42, 2. Dan. 2, 8. — ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσι) motivirt das ἐξαγ. τ. καιρ.: *denn die Tage*, die jetzigen Zeitläufte, *sind böse*, denn es ist jetzt sittliches Verderben im Schwange. Um so mehr muss

es euch am Herzen liegen, *τὸν καιρὸν ἀγοράζειν*. *Beza, Grot., Hammond, Rosenm.* u. M. beziehen *πονηραί* auf das *Unglück* der Zeit (Gen. 47, 9. Ps. 49, 6.); aber der *Context* stellt das sittliche Verhalten des Christen dem unsittlichen Zustande der Zeit gegenüber. Nach *de Wette* schwankt der Verf. unklar, weil er Kol. 4, 5. in einen andern Zusammenhang bringe.

V. 17. *Διὰ τοῦτο*) weil ihr so wandeln sollet, wie V. 15. 16. gesagt ist, was ihr als *ἄφρονες* nicht können würdet. *Andere: weil die Zeiten böse sind* (*Menoch., Zanch., Estius* u. M., auch *Rück., Matthies* u. *de Wette*). Aber jenes *ὅτι αἱ ἡμ. πον. εἰσι* war nur ein dem *ἀγοράζ. τ. καιρ.* dienender Hülfsgedanke, und giebt für die folgenden Ermahnungen keinen entsprechenden Grund ab. — *μὴ γίνεσθε*) nicht: *seid*, sondern: *werdet* nicht. — *ἄφρονες*) *unverständig, imprudentes*, d. i. „qui mente non recte utitur" (*Tittm.* Synon. p. 143.), nämlich zum sittlichen Verständniss des Willens Christi, wie hier der Gegensatz lehrt. Vrgl. z. *φρόνησις* 1, 8. *ἄσοφοι* V. 15. war ein allgemeinerer Begriff als *ἄφρονες*, welches den *praktischen Unverstand*, die *sittliche Unbesonnenheit*, das Gegentheil von *φρόνιμος* (Plat. Gorg. p. 498. B. al. Xen. Mem. 2, 3, 1.), bezeichnet. Jeder *ἄφρων* ist auch *ἄσοφος*, aber nicht jeder *ἄσοφος* ist nothwendig auch *ἄφρων*. — *συνίοντες*) *verstehend*, mehr als *γινώσκοντες*. Vrgl. *Grot.* u. s. z. Kol. 1, 9. — *τὸ θέλ. τοῦ κυρ.*) Christi. Vrgl. Act. 21, 14. 1. Kor. 4, 19.

V. 18. *Καί*) *und insonderheit*, um ein einzelnes Laster zu nennen, welches zur *ἀφροσύνη* gehören würde. — *μὴ μεθύσκ. οἴνῳ*) *werdet nicht trunken durch Wein*, was dem *erlaubten* Weingenusse entgegensteht, ohne dass deshalb hier eine Rücksichtsnahme auf den Montanismus (so d. krit. Misc. l. l. p. 393.) zu suchen ist. Aus V. 19. aber zu schliessen, es sei die Völlerei bei den *Agapen* gemeint (1. Kor. 11, 21.), wie *Koppe* u. *Holzh.* wollen (vrgl. auch *de Wette*), ist ganz willkürlich, da von den Agapen weder vorher noch nachher die Rede ist, und dieser besondere Unfug, dessen Spuren sich übrigens auch nur in Korinth finden, eine besondere Rüge bedurft hätte. — *ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία*) abschreckende Bemerkung. *ἐν ᾧ* geht nicht auf *οἴνῳ* allein, wie *Schoettg.* will (dessen Rabbinische Stellen daher, wie *Bammidb. rabba* f. 206. 3.: „*ubicunque est vinum, ibi est immunditia*," nicht hierhin gehören), sondern auf das *μεθύσκεσθαι οἴνῳ: worin Liederlichkeit*, ausschweifendes Wesen, *enthalten ist*. Die anschauliche Beschreibung der gröbern und feinern *ἀσωτία* s. b. Cic. de fin. 2, 8. Ueber das Wort selbst (eigentl. *Heillosigkeit*) s. *Tittm.* Synon. p. 152. *Lobeck*

Paralip. I. p. 559. Eine nähere Sinnbeschränkung von ἀσωτία (*Hieron.* versteht *wollüstige* Ausschweifung wie auch *Hammond,* welcher an die Bacchanalien denkt) ist ohne Fug im Texte. — ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι) *sondern werdet voll vom Geiste.* Der Imperat. *Pass.* findet in der Möglichkeit des Widerstandes gegen den heiligen Geist und des entgegengesetzten fleischlichen Bestrebens seine Erklärung: ἐν aber ist *instrumental* wie 1, 23. Phil. 4, 19. Der *Gegensatz* liegt nicht in οἶνος und πνεῦμα (*Grot.*, *Harless*, *Olsh.* u. M.), weil sonst μὴ οἴνῳ μεθύσκ., ἀλλ' ἐν πνεύματι πληρ. stehen müsste, sondern in den beiden *Zuständen*, der Berauschung und der Begeisterung. Diese Entgegnung *scheint* nur sonderbar (gegen *de Wette*), hat aber in der Erregtheit des Begeisterten und deren Aeusserungen (vrgl. Act. 2, 13.) ihren hinreichenden Grund.

V. 19. Begleitende Bestimmung zu der eben geforderten Geisteserfüllung, als mit welcher dieses λαλεῖν ἑαυτοῖς ψαλμοῖς etc. gleichzeitig als unmittelbare Aeusserung verbunden sein soll: *so dass ihr redet zu einander durch Psalmen und Hymnen und geistliche Gesänge.* Welch ein Gegensatz gegen das vorherige ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία! Vrgl. Kol. 3, 16. — λαλοῦντες ἑαυτοῖς) nicht *meditantes vobiscum* (*Morus*, so auch *Mich.*), sondern es bezeichnet das *wechselseitige Reden* (ἑαυτοῖς im Sinne von ἀλλήλοις wie 4, 32., *zu einander*), den mündlichen Austausch der Gedanken und Empfindungen, welcher, eben weil der Zustand der der Erfülltheit vom Geiste ist, nicht die Unterhaltungssprache des gewöhnlichen Lebens oder gar der trunkenen Lust, sondern Psalmen u. s. w. zum Mittel der gegenseitigen Mittheilung (Dativ. *instrum.*; falsch *Luther: von* Psalmen) nimmt*). Dass aber vom wirklichen *Gottesdienste*, im engern Sinne, hier die Rede sei (*Olsh.*), ist contextwidrig angenommen, da der Gegensatz μὴ μεθύσκ. οἴνῳ, ἀλλὰ πληρ. ἐν πν. das λαλεῖν ἑαυτοῖς nicht als beim Gottesdienste geschehend charakterisirt, obwohl *an sich* nicht geleugnet wird, dass auch beim Gottesdienste das begeisterte Wechselsingen statt fand. S. 1. Kor. 14, 15. 26. Niceph. Call. 13, 8.: τὴν τῶν ἀντιφώνων συνήθειαν ἄνωθεν ἀποστόλων ἡ ἐκκλησία παρέλαβε**). Der Unterschied von

*) Plin. ep. 10, 97.: „Carmen Christo quasi Deo dicunt *secum invicem*" (ἑαυτοῖς).

**) An eine *Sammlung* von Kirchenliedern ist natürlich an u. St. nicht im entferntesten zu denken, und es heisst, Verdacht gegen den Brief *suchen*, wenn man (s. d. krit. Misc. l. l. p. 394.) die Erwähnung von ψαλμοὶ etc. als befremdend bezeichnet.

ψαλμός und ὕμνος besteht darin, dass P. durch jenes *einen den Charakter der alttest. Psalmen ausprägenden religiösen Gesang überhaupt* bezeichnet, durch dieses aber insonders ein *Loblied*, und zwar contextmässig auf Christum (V. 19.) und Gott (V. 20.). Eigentlich ist ψαλμός (welches ursprünglich das Tönenlassen der Cither heisst) ein Lied überhaupt, und zwar zum Saitenspiel gesungen (s. d. *Lexica* u. *Spanh.* ad Callim. p. 55.), im N. T. aber ist der Charakter des Psalms durch die κατ᾽ ἐξοχήν so genannten Psalmen des A. T. bestimmt (1. Kor. 14, 15. 26. Jak. 5, 13.). Nach *Harless* sollen beide Worte dem Inhalte nach nicht verschieden, sondern ψαλμοῖς der Ausdruck des geistlichen Liedes für die *Judenchristen*, ὕμνοις für die *Heidenchristen* sein. Eine an sich unwahrscheinliche äusserliche Scheidung, und sehr willkürlich, da die specielle Bedeutung von ὕμνος *Loblied* durchaus fest steht und auch ψαλμός ein im Griechischen sehr gangbares Wort war, welches sowohl an sich, als auch insonders hinsichtlich seines im christlichen Sprachgebrauche nach der Vorstellung des alttestam. Psalmen festgestellten Sinnes, den Heidenchristen so verständlich sein musste wie den Judenchristen. S. auch *Rudelb.* in d. Zeitschr. f. Luth. Theol. 1855. 4. p. 634 f. Nach *Olsh.* sind ψαλμοί hier die *Psalmen des A. T.*, aus der Synagoge in den Kirchengebrauch übergegangen. Allein vom Gottesdienste ist hier nicht die Rede, und dass die Christen, vom Geiste erfüllt, Psalmen *improvisirten*, erhellt 1. Kor. 14, 15. 26. Solche *christliche* Psalmen und Hymnen sind gemeint, wie sie der Geist gab auszusprechen (Act. 2, 4. 10, 46. 19, 6.), — Erscheinungen freilich, welche für uns, wie die Geisteswirkungen jener Zeit überhaupt, der nähern Kenntniss entzogen sind. — καὶ ᾠδαῖς πνευμ.) Da ᾠδή jedes Lied sein kann, auch das weltliche, so ist hier πνευματικαῖς zugesetzt, so dass mit ᾠδαῖς πνευμ. das ganze *Genus* bezeichnet ist, von welchem die ψαλμοί und ὕμνοι *Species* waren. πνευματικαῖς aber bestimmt die Lieder *als vom heil. Geiste herrührend*, als θεοπνεύστους. Pind. Ol. 3, 18.: θεύμοροι νίσσοντ᾽ ἐπ᾽ ἀνθρώπους ἀοιδαί. Zu beachten ist übrigens, dass P. nicht etwa ein *beständiges* λαλεῖν ἑαυτοῖς ψαλμοῖς etc. von seinen Lesern verlangt, sondern als Gegensatz der heidnischen ἀσωτία beim Rausche, als dasjenige, was bei den Christen statt der Trinkgelage mit ihrem liederlichen Wesen statt finden soll. — Die *Häufung* ψαλμ. κ. ὕμν. κ. ᾠδ. πν. gehört der lebhaften und angelegentlichen Redeweise. S. *Bornem.* Schol. in Luc. p. XXVIII f. Vrgl. auch *Lobeck* Paralip. I. p. 60 f. — ᾄδοντες κ. ψάλλοντες ἐν τῇ καρδ. ὑμ. τῷ κυρίῳ) dem vorherigen λαλοῦντες etc.

coordinirt, ein *anderes* Lobsingen enthaltend, nämlich das *in der Stille des Herzens* vor sich gehende. Der Verschiedenheitspunkt liegt in ἐν ταῖς καρδ. ὑμ., dem vorherigen ἑαυτοῖς gegenüber. *Gewöhnlich* betrachtet man diesen zweiten Participialsatz als dem ersten *subordinirt;* er sage aus, dass jenes wechselseitige Lobsingen nicht blos mit dem Munde, sondern auch im Herzen geschehen müsse (τῇ καρδίᾳ ψάλλει ὁ μὴ μόνον τὴν γλῶτταν κινῶν, ἀλλὰ καὶ τὸν νοῦν εἰς τὴν τῶν λεγομένων κατανόησιν διεγείρων, *Theodoret.*). Aber wie hätte P. darauf verfallen sollen, hier eine solche Verwahrung gegen den blosen Lippenpreis einzulegen, da er ja das Psalmensingen u. s. w. als Aeusserung der Geisteserfüllung darstellt, und ausdrücklich von πνευματικαῖς ᾠδαῖς redet, wobei doch wohl der Gedanke an bloses Mundsingen von selbst ausgeschlossen war. Die richtige Fassung findet sich im Wesentlichen bei *Rück.* (welcher jedoch schon hier ein „*immer*" einträgt), *Harless*, *Olsh.*, *B. Crus.* — τῷ κυρίῳ) *Christo.* V. 20.

V. 20. Eine dritte Modalitätsbestimmung zu jenem πληροῦσθε ἐν πνεύματι, den beiden vorherigen ebenfalls coordinirt, nach dem allgemeinen *Lobsingen* u. s. w. V. 19., welches sowohl laut als im Herzen geschehen soll, noch insonders das *Danksagen* hervorhebend, welches die Leser allezeit für Alles Gott darzubringen haben. — πάντοτε) populär hyperbolisch, wie 1. Kor. 1, 4.; nach Kol. 3, 17. bei allem Thun in Wort und Werke. Beachte aber, dass πάντοτε erst bei *diesem* Punkte hinzutritt; denn nicht das ᾄδειν und ψάλλειν, wohl aber kann und soll im beständigen Bewusstsein der göttlichen Gnadenerweisungen, wie überhaupt das Gebet, so auch das *Danksagen* zur beständigen christlichen Lebensthätigkeit gehören. Vrgl. 6, 18. Rom. 12, 12. Kol. 4, 2. 1. Thess. 5, 17. Zu der nachdrücklichen Zusammenstellung πάντοτε ὑπὲρ πάντων vrgl. 2. Kor. 9, 8. u. s. *Lobeck* Paralip. I. p. 56. πάντων ist nicht *Mascul.* (*Theodoret.*), sondern *Neutr.*, und bezieht sich nach dem Contexte auf *alle christlichen Segnungen.* Alle *Schicksale* zu verstehen, auch die *Leiden* mit eingeschlossen, wie *Chrys.* *), *Hieron.*, *Erasm.* u. V., auch *Meier*, *Olsh.*, *B. Crus.* u. *de Wette* wollen, liegt dem Zusammenhange fern, wohl aber gehört die christliche παράκλησις und Freudigkeit im Leiden dazu. — ἐν ὀνόμ. τοῦ κυρίου etc.) nicht *ad honorem Christi* (*Flatt*), sondern: so dass das, was der Name Jesus Christus („per

---

*) Ja *Chrys.* schliesst sogar die *Hölle* mit ein, deren Betrachtung uns ein Zügel der Furcht und also sehr heilsam sei.

quem omnia nobis obtingunt," *Beng.*) in sich fasst, das Element ist, in welchem euer dankbares Bewusstsein beim Danksagen sich bewegt. Vrgl. Kol. 3, 17. Der Sache nach nicht verschieden wäre ἐν Χριστῷ (3, 21.), ähnlich διὰ Χριστοῦ (Rom. 7, 25.). — τῷ θεῷ κ. πατρί) S. z. 1, 3. 2. Kor. 1, 3. 1. Kor. 15, 24. Die Beziehung von πατρί auf *Christum*, den Sohn (*Erasm.*, *Estius*, *Harless*, *B. Crus.* u. M.), ist dem Zusammenhange (ἐν ὀνόματι etc.) entsprechender als die Fassung: *unser Vater* (*Zanch.*, *Rück.*, *Matthies* u. M.).

V. 21. f. Die Worte ὑποτασσ. ἀλλήλ. ἐν φόβῳ Χ. gehören noch zu V. 20. (so auch *Lachm.* u. *Tisch.*), dem εὐχαριστοῦντες etc. parallel, zu diesem Verhältniss gegen Gott das *wechselseitige* Verhältniss *zu einander* hinzufügend. Dann beginnt mit αἱ γυναῖκες ein neuer Abschnitt, in dessen erster Vorschrift aus dem eben gesagten ὑποτασσόμενοι das Verbum herauszunehmen ist, nämlich ὑποτάσσεσθε (*Elz.*) oder ὑποτασσέσθωσαν (*Lachm.*). Unrichtig *Calvin*, *Zanch.*, *Koppe*, *Flatt*, *Meier*, *Matthies* u. M.: das Particip. sei *imperativisch* zu fassen; so müsste wie Rom. 12, 9. ein hinzuzudenkendes ἐστέ von der Umgebung dargeboten sein. Ganz willkürlich *Olsh.*: es sei hinzuzudenken: „*sind alle Gläubigen.*" Wenn mit ὑποτασσ. der neue Abschnitt anheben sollte, so müsste ὑποτασσ. ἀλλ. ἐν φ. Χ. als allgemeines (principielles) Attribut der Leser betrachtet werden, dem dann die besonderen folgenden Fälle untergeordnet wären (indem ihr euch einander unterwerfet in der Furcht Christi, sollen die Weiber u. s. w."). Dagegen aber ist, dass im Folgenden nur die ὑπόταξις der *Weiber* folgt, die ὑπακοή der *Kinder* und *Knechte* aber Kap. 6. nicht mehr mit unserm ὑποτασσόμενοι in Verbindung gesetzt werden kann. — ἐν φόβῳ Χριστοῦ) ist die zu Grunde liegende Gesinnung, in welcher das ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλοις geschehen soll. Zu *fürchten* aber ist Christus als der *Richter*. Vrgl. 2. Kor. 5, 11. 1. Kor. 10, 22. — τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν) *ihren eigenen Männern.* Ohne Missverständniss hätte P. auch blos τοῖς ἀνδράσιν schreiben können, aber ἰδίοις dient dazu, die Verpflichtung des ὑποτάσσεσθαι τοῖς ἀνδράσιν in ihrer natürlichen Nothwendigkeit fühlen zu lassen; denn welch ein Weib, die *ihrem eigenen Manne* den Gehorsam verweigert! So auch Stob. S. 22.: Θεανώ — — ἐρωτηθεῖσα, τί πρῶτον εἴη γυναικί, τὸ τῷ ἰδίῳ, ἔφη, ἀρέσκειν ἀνδρί. Ueberhaupt steht im N. T. ἴδιος nie statt des blosen Pronom. possess., sondern hat immer, wie auch bei den Griechen, einen dem Zusammenhange zu entnehmenden Nachdruck, auch Matth. 22, 5. 25, 14. (s. z. d. St.), 1. Petr. 3, 1. u. Tit. 2, 5. (wo das Verhältniss wie an u. St. ist). Diess gegen

Winer p. 139. und zugleich gegen *Harless* u. *Olsh.*, welche (vrgl. auch *Dorvill.* ad Charit. p. 452.) in ὁ ἴδιος ἀνήρ nichts weiter als eine gebräuchlich gewordene Bezeichnung des *Ehemannes* sehen. Ehemann ist ὁ ἀνήρ nach dem Contexte schon an sich (Hom. Od. τ, 294. *Intpp.* ad Matth. 1, 16.). Was hingegen *Bengel* in ἰδίοις findet: „etiamsi alibi meliora viderentur habere consilia,“ ist eingetragen. — ὡς τῷ κυρίῳ) Damit sind nicht die *Männer* gemeint (*Thomas*, *Seml.*), was τοῖς κυρίοις heissen müsste, sondern *Christus*, und ὡς drückt die Betrachtungsweise aus, wie die Weiber ihren Gehorsam gegen die Männer ansehen sollen, nämlich *als dem Herrn geleistet;* vrgl. 6, 6. 7. Denn der Mann (s. d. Folgende) steht zum Weibe nicht anders als wie Christus zur Gemeinde; im ehelichen Verhältnisse ist der Mann derjenige, welcher dem Weibe Christum vertritt, sofern er das Haupt des Weibes ist, wie Christus das Haupt der Gemeinde. In ὡς die blose *Aehnlichkeitsbeziehung* zu finden („uxoris erga maritum officia —— *similia quodammodo sunt officiis Christianorum erga Christum,*“ *Koppe*), ist wegen des Folgenden falsch; es müsste ὡς ἡ ἐκκλησία τῷ κυρίῳ stehen, wie auch *Erasm.* eintragend umschrieben hat: „non aliter, quam *ecclesia* subdita est Domino Jesu.“ Uebrigens ist die Ansicht von *Michael.*, dass hier und Kol. 3, 18. die Lehren vom Ehestande *gegen Essenische Irrlehren* gerichtet seien (vrgl. 1. Tim. 4, 3.), um so mehr als Erdichtung zu betrachten, da P. nicht von der Pflichtmässigkeit, sondern von den Pflichten des ehelichen Lebens redet.

V. 23. 24. Ὅτι ἀνὴρ — ἐκκλησίας) Begründung des eben geforderten ὡς τῷ κυρίῳ. Denn der Mann ist im ehelichen Verhältnisse das Nämliche, was Christus im Verhältnisse zur Gemeinde ist; jener wie dieser ist das Haupt. — ἀνήρ) *ein Ehemann ist Haupt seines Weibes;* daher ἀνήρ *ohne*, und γυναικός *mit* Artikel. — ὡς καί) *wie auch* bei Christo das Verhältniss, Haupt zu sein, statt findet, nämlich in Betreff der Gemeinde. αὐτὸς ὁ σωτὴρ τοῦ σώματος) wird *gewöhnlich* als Apposition zu ὁ Χριστός genommen*), wornach αὐτός mit rhetorischem Nachdruck das Subject wieder aufnehmen würde (*Schaef.* Melet. p. 84. *Bernhardy* p. 283.):

*) *Holzh.* (vrgl. schon *Chrys.*) hat wieder αὐτός auf den *Mann* bezogen, welcher σωτὴρ τοῦ σώματος in Vergleichung mit Christo heisse, in so fern vom Manne das Sein des Weibes bedingt sei. Unrichtig, da kein Leser αὐτός anders als auf das eben vorhergegangene Subject ὁ Χριστός beziehen konnte, und da wohl die Kirche, aber nicht das Weib, als τὸ σῶμα (ohne weitern Zusatz) zu bezeichnen verständlich war.

„*er, der Heiland des Leibes*, er, welcher seinen Leib, d. i. die Gemeinde, deren Haupt er ist, der Messianischen σωτηρία theilhaftig macht („merito et efficacia," *Calov.*). Aber ist schon ein pragmatischer Zweck einer solchen nachdrucksvollen Charakteristik hier aus dem Zusammenhange nicht ersichtlich*), so steht auch das folgende ἀλλά entgegen, welches, wenn es nicht mit αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σώμ. in Verbindung gesetzt wird, keine logische Erklärung zulässt. *Gewöhnlich* zwar nimmt man dieses ἀλλά *syllogistisch* (s. *Beza*, *Grot.* u. M., auch *Matthies*, *Olsh.*, *de Wette*). Allein das syllogistische ἀλλά, und zwar mit μήν verbunden, wird zur Einführung der *Propositio minor* gebraucht (Apollon. Alex. in *Beck.* Anecd. II. p. 518. 839. *Hartung* Partikell. II. p. 384. *Fritzsche* ad Rom. 5, 14. *Klotz* ad Devar. p. 63.), dahingegen hier die *Conclusio* wäre, und man also ἀλλά nach seinem abbrechenden Gebrauch („argumentorum enarrationem aut aliam cogitationem abrumpit et ad rem ipsam, quae sit agenda, vocat," *Klotz* l. l. p. 5., vrgl. *Herm.* ad Viger. p. 812. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 78.) *für* ὥστε nehmen müsste, wogegen jedoch streitet, dass der Begründungssatz ὅτι ἀνήρ etc. seine Bestimmung bereits erfüllt hat (V. 22.), so dass kein Leser darauf verfallen konnte, in dem adversativen ἀλλά eine Folgerung aus diesem Begründungssatze zu suchen. Hätte P. aus V. 23. das, was durch diesen Vers *bewiesen* wird, wieder *folgern* wollen, so würde er οὖν oder das metabatische δέ geschrieben haben. Ueberdiess aber würde V. 24., als Folgerung aus V. 23., eine sehr entbehrliche Weitschichtigkeit der Rede enthalten, da der Inhalt von V. 24. durch den mit ὅτι an das Vorhergehende geknüpften

---

*) Denn die Ansicht, dass hiermit den Männern eine oft von ihnen vergessene Erinnerung gegeben werde, dass sie ihre Weiber wahrhaft glücklich machen sollen (*Erasm.*, *Beza*, *Grot.*, *Estius* u. M., auch *Rück.*, *Meier*, *Matthies*, *B. Crus.*, vrgl. auch *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 115 f.), ist unstatthaft, da erst V. 25. die Lehren für die Männer anheben. *Harless* bemerkt: „Indem der Apostel den Gehorsam der Ehe, in ihr realisirt vom Weibe, auch im Verhältniss der Gemeinde zu Christo findet, zeigt er sofort den Grund dieses eigenthümlichen Verhältnisses in dem Erweis der Gnadenmacht des Herrn durch die Erlösung." Aber damit ist die Frage nach dem Bestimmungsgrunde dieses Zusatzes nicht beantwortet, und die Gnaden-*Macht* des Herrn wird ja durch das einfache σωτήρ nicht bezeichnet. *Olsh.* (so schon *Pisc.*) meinte, αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σώμ. habe lediglich den Zweck, Christum deutlicher als κεφαλή hinzustellen, indem es die Kirche als das σῶμα bezeichne, welches er regiert. Allein nicht τοῦ σώματος hat ja den Nachdruck, und κεφαλὴ τῆς ἐκκλ., von Christo gesagt, bedurfte durchaus keiner Deutlichmachung

Gedanken von V. 23. schon so völlig gegeben war, dass man hier einen wirklichen logischen Pleonasmus sehen müsste, wie man dergleichen bei dem concisen und sententiösen Paulus nicht gewohnt ist. Nach *Winer* p. 400. soll V. 24. die Beweisführung fortsetzen und abschliessen, so dass V. 23. das *ὡς τῷ κυρίῳ* aus der *Stellung* Christi und des Mannes, V. 24. aber aus der durch diese Stellung gegebenen *Forderung* beweise, und daher *ἀλλά* auf den Sinn: „*dann aber*, was die Hauptsache ist," hinauslaufe. Aber auch so käme nur ein fortführendes *δέ*, *autem*, nicht das gegensetzliche *ἀλλά*, *at*, mit dem Gedanken ganz überein. Wollte man ferner mit *Rück.* u. *Harless* annehmen, *ἀλλά* sei nach dem Zwischengedanken *αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σ.* *abbrechend* und zum Thema zurückführend (s. *Hartung* l. l. II. p. 37.), so erhellt von selbst, dass das kurze und noch dazu nur als Apposition beigebrachte *αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σ.* die Entwickelung gar nicht unterbrochen hat, mithin auch keine Zurückführung zum Thema motivirt*). *Hofm.* II. 2. p. 116. endlich fasst *ἀλλά* als Abweisung eines möglichen Einwandes, und zwar so: „*Aber auch wo der Mann seinem Weibe diess nicht ist* (nämlich ein Beglücker, was er Christo ähnlich sein soll), *bleibt dennoch jene Unterordnung* u. s. w." Allein so wird der Gedanke, auf den es grade ankommen soll, rein hineingelesen. Nach dem Allen kann ich *αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σ.* nicht als Apposition, sondern nur als einen selbstständigen Satz, und *ἀλλά* in seinem gewöhnlichen gegensätzlichen Sinne nehmen, so nämlich: „*Er selbst*, und kein Anderer, *ist der Heiland des Leibes, aber* dieses Verhältniss, welches ihm selbst ausschliesslich zukommt, hebt die Verbindlichkeit des Gehorsams der Weiber gegen ihre Männer nicht auf, sondern *wie die Gemeinde Christo gehorcht, so müssen auch die Weiber ihren Männern gehorchen in jedem Stücke.*" Das Richtige sah schon *Calvin*, indem er wegen des adversativen *ἀλλά* die Erklärung vorschlug**): „Habet quidem id peculiare Christus, quod est servator ecclesiae, nihilominus sciant mulieres, sibi maritos praeesse, Christi exemplo, utcunque pari gratia non polleant." Vrgl. auch *Beng.*, welcher treffend bemerkt: „Vir autem non est servator uxoris; in eo

*) Und *wie* wäre P. zu seinem Thema zurückgekehrt? Er hätte in anderer Form das Nämliche noch einmal gesagt V. 24., was er eben V. 23. gesagt hatte! Nach einem so kurzen Satze *αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σ.* welch eine unpaulinische Breite!

**) aber selbst nicht vorzog, sondern *ἀλλά* irrig *ceterum* fasste, und in *αὐτὸς ὁ σωτ. τ. σ.* den Gedanken fand: „ita nihil esse mulieri utilius nec magis salubre, quam ut marito subsit."

Christus excellit; hinc *sed* sequitur." — *αἱ γυναῖκες*) sc. *ὑποτασσέσθωσαν*. S. V. 22. — *ἐν παντί*) wobei vorausgesetzt wird, dass das Gebieten von Seiten der Männer ihrem Verhältnisse, Christum gegen die Frau darzustellen, entsprechend ist. Ὡς εὐσεβέσι νομοθετῶν προςτέθεικε τὸ ἐν παντί, *Theodoret.*

V. 25. War die Pflicht der Weiber, *ὑποτάσσεσθαι τοῖς ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ*, so ist die der Männer: *ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς κ. ὁ Χριστός* etc., eine Liebe also, die auch den Tod aus Liebe zur Frau zu übernehmen bereit ist. „Si omnia rhetorum argumenta in unum conjicias, non tam persuaseris conjugibus dilectionem mutuam, quam hic Paulus," *Bugenh.* — *καὶ ἑαυτὸν παρέδ.* etc.) Thaterweis des *ἠγάπησε*. Vrgl. V. 2. Hinzuzudenken versteht sich hier, wo zu *παρέδ.* keine Bestimmung zugesetzt ist, von selbst: *in den Tod.* Gal. 2, 20.

V. 26. *Zweck*, welchen Christus dabei hatte, dass er sich selbst für die Gemeinde hingab, und somit *fortgesetzte Darstellung seines Liebesmusters: „um sie zu heiligen, nachdem er sie gereiniget habe durch das Bad des Wassers, mittelst des Wortes."* Bei seinem Opfertode nämlich ging Christi Absicht in Betreff seiner künftigen Gemeinde dahin, dass er sie, nachdem er ihren Mitgliedern durch die Taufe die Vergebung ihrer vorchristlichen Sünden vermittelt haben werde, der christlich sittlichen Heiligkeit theilhaftig machen wollte vermöge des Evangeliums. Jene Reinigung ist die *negative* Seite dessen, was Christus in Absicht auf seine Gemeinde bei seinem Tode beabsichtigte, und diese Heiligmachung durch das fortwährend auf die Getauften einwirkende Evangelium ist die *positive* Seite jenes das *Antecedens*, und dieses das *Consequens;* Beides aber ist durch den *Versöhnungstod* bedingt, welcher die *causa meritoria* der durch die Taufe vermittelten Sündenvergebung und der *Inhalt* des Evangeliums ist. Der heiligende Einfluss des letztern ist die Wirksamkeit des heiligenden Geistes, welcher vermittelst des Evangeliums wirkt (6, 17.); der heilige Geist aber ist Christo unterworfen (2. Kor. 3, 18.), und Christus selbst theilt sich im Geiste den Herzen mit (Rom. 8, 9 f.), daher mit Recht gesagt wird, *Christus* heilige die Gemeinde durch's Wort (vrgl. auch 2, 21.), wobei sich dem christlichen Bewusstsein von selbst versteht, dass das wirkende Princip dabei der vermittelst des Wortes wirkende heilige Geist ist. Die *Vulgata* übersetzt *καθαρ. mundans*, und *Zanch.* sagt: „*modum exprimit*, quo eam sanctificet." So neuerlich auch *Harless*, welcher *ἁγιάσῃ* und *καθαρίσας* nicht für verschie-

dene Begriffe, sondern letzteres für nähere Bestimmung des erstern hält, welches bedeute *purum reddere a culpa peccati.* Das Partic. *Aor.* würde nicht entgegenstehen, weil es auch das mit *ἁγιάσῃ* Gleichzeitige ausdrücken konnte (s. z. 1, 9.), aber entgegen steht, dass *ἐν ῥήματι* nicht zu *καθαρίσας* verbunden werden kann (s. nachher), die Heiligung durch's Wort aber nothwendig etwas Anderes sein muss, als die Reinigung durch die Taufe, wie auch 1. Kor. 6, 11. (vrgl. Act. 2, 38. 22, 16.) die Reinigung durch die Taufe (*ἀπελούσασθε*) der Heiligung (*ἡγιάσθετε*) vorangeht*). *Hofm.* II. 2. p. 116. will *καθαρίσας* etc. zum folgenden *ἵνα παραστήσῃ* verbinden, aber aus dem nichtigen Grunde, weil nachher *τὴν ἐκκλησίαν* wiederholt, nicht das blose *αὐτήν* gesetzt sei. Als ob P. nicht auch bei dieser Verbindung das blose *αὐτήν* hätte setzen können! Aber wie oft wiederholen alle Schriftsteller mit Emphase (wie hier) oder aus sonstigen Gründen das Nomen, statt das Pronom. zu setzen! — *τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος* (Genit. *mater.*) bezeichnet das *bekannte* Bad des Wassers *κατ' ἐξοχήν*, welches durch die *Taufe* geschieht. Wir haben also hier nicht blos eine *Anspielung* (*Grot.*, *Homb.*) auf die Taufe, sondern eine *Bezeichnung* derselben (vrgl. Tit. 3, 5. 1. Kor. 6, 11.), eine Anspielung aber auf das Bad der Braut vor dem Hochzeitstage, s. z. V. 27. — *ἐν ῥήματι*) gehört zu *ἁγιάσῃ* (vrgl. Joh. 17, 17.), ist aber nicht gleich dazu gesetzt, weil die beiden Verbalbestimmungen *ἁγιάσῃ* und *καθαρίσας*, und wiederum die beiden Instrumentalbestimmungen *τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος* und *ἐν ῥήματι*, zusammenstehen sollen, wodurch der Bau der Rede mit sinngemässer Wahl und Bestimmtheit geordnet ist. — *ῥῆμα* aber ist das *Evangelium*, *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως*, Rom. 10, 8. vrgl. 17. Eph. 6, 17. Hebr. 6, 5. und steht hier ohne Artikel, weil es, das Wort *κατ' ἐξοχήν* bezeichnend, wie ein *Nomen propr.* behandelt werden konnte, wie *νόμος*, *χάρις* u. dergl. Die Verbindung von *ἐν ῥήμ.* mit *ἁγιάσῃ* ist auch von *Hieron.*, *Castal.*, *Calov.*, *Morus*, *Rosenm.*, *Winer* p. 125., *Rück.*, *Bisp.* be-

*) Auch Act. Thom. p. 40 f. *κατάμιξον αὐτοὺς εἰς τὴν σὴν ποίμνην καθαρίσας αὐτοὺς ἐν τῷ σῷ λουτρῷ* etc. ist (gegen *Harless*) der Act des *κατάμιξον* etc. als dem Acte des *καθαρίσας* etc. unmittelbar *nachfolgend* gedacht. Auch die Väter scheiden die Reinigung und Heiligung dessen, der die Taufe empfängt. So z. B. Justin. M. de resurrect. b. *Grabe* Spicil. II. p. 189. Tertull. de resurrect. 8.: „Caro abluitur, ut anima *emaculetur*; caro ungitur, ut anima *consecretur*.“ *Cypr.* ad Donat. de gratia p. 3.: „Undae genitalis auxilio *superioris aevi labe detersa* in expiatum pectus serenum desuper se lumen infudit“ etc.

folgt *). *Andere* aber schliessen es an τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος an (*Luther*: „durch das Wasserbad im Wort"), wobei sie entweder die *Taufformel* unter ῥῆμα verstehen (*Chrys.*: ἐν ῥήματι ποίῳ; ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, — vrgl. *Theodoret.*, *Theophyl.*, *Oecum.*, *Ambr.*, *Menoch.*, *Calov.*, *Flatt*, *de Wette* u. M.), oder *das göttliche Gebot* („lavationem — — nitentem divino mandato" *Storr*), oder die *göttliche Verheissung* („qua vis et usus signi explicatur," *Calvin*, vrgl. *Mich.*, *Knapp*, *Tychsen*), oder „lavacro *invocatione divini nominis* efficaci" (*Erasm.*), oder das *Evangel.* (*Augustin.*, *Estius*, *Flatt*, *Holzh.* u. M.), oder die *göttliche Macht und Wirksamkeit im Worte der Wahrheit*, so dass ἐν ῥήματι gleich ἐν πνεύματι stehe (*!Olsh.*). Aber alle diese Erklärungen scheitern schon daran, dass es τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος τῷ oder τοῦ ἐν ῥήμ. heissen müsste, wie denn auch die besonderen Deutungen von ῥῆμα, ausser der vom Evangel., rein erfunden sind. *Andere* haben ἐν ῥήμ. mit καθαρίσας verbunden (*Syr.*, welcher καί vor ἐν ῥήμ. einschiebt, *Bengel*, *Baumg.*, *Matthies*, *Harless*, *B. Crus.*, *Hofm.*; vielleicht auch *Beza* u. *Calvin*; *Meier* ganz unklar), wobei man ἐν ῥήμ. ebenfalls theils von den Einsetzungsworten und ihrer Verheissung (*Baumg.*), theils vom Evangel. (*Syr.*, *Bengel*: „in verbo est vis mundifica, et haec exseritur per lavacrum," vrgl. *Matthies* u. *B. Crus.*) erklärt hat, während *Harless* übersetzt: „*ausspruchsweise, verheissungsweise*," was sich nur auf die mit der *Einsetzung* gegebene Verheissung beziehen könne, *Hofm.* aber: *durch ein Wort*, d. i. *durch den ausgesprochenen Willen Christi* erklärt. Allein es ist überhaupt willkürlich, da καθαρίσας bereits eine Modalbestimmung hat, auch noch ἐν ῥήματι dazu zu ziehen und ἁγιάσῃ isolirt zu lassen, obgleich ἐν ῥήμ. sehr sinngemäss zu ἁγιάσῃ gezogen werden *kann*; das Reinigende ferner, d. h. das die vorchristliche Sündenschuld Wegschaffende, ist die *Taufe* **), vrgl. auch 1. Petr. 3, 21., nicht das ῥῆμα, man mag nun das Evangel. oder die Einsetzungsworte darunter verstehen; den Sinn „verheissungsweise" aber wusste P. anders als so unbestimmt und räthselhaft auszudrücken, etwa durch κατ' ἐπαγγελίαν Gal. 3, 29., wie denn auch der von *Hofm.* ge-

*) Gegen *de Wette's* Einwürfe ist zu bemerken: 1) dass nach Rom. 10. 8, 17. ῥῆμα allerdings vom Evangel. gefasst werden kann; 2) dass die Heiligung zwar durch den *Geist* geschieht, dieser aber durch das Evangel. vermittelt wird, Gal. 3, 5.; 3) dass die Wortstellung nicht *gezwungen*, sondern *gewählt* ist.

**) Diess auch gegen *Theile* in *Winer's* exeget. Stud. p. 187.: ἐν ῥήματι sei eine Art von Correction von τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος.

meinte Sinn nicht undeutlicher als durch das blose ἐν ῥήματι hätte gegeben werden können*). Auch *Grot.* verbindet ἐν ῥήμ. mit καθαρ., supplirt aber ὡς vor ἐν τῷ λουτρῷ: „*verbo suo quasi balneo.*“ Als ob man ὡς suppliren könnte! Ganz verkehrt endlich *Koppe:* ἐν ῥήματι ἵνα sei nach dem Hebr. על דבר אשר nicht mehr als das blose ἵνα. So barbarisch haben nicht einmal die LXX. übersetzt! *Seml.* wollte ἐν ῥήμ. streichen, obwohl es nur bei Sahid. Cypr. fehlt.

V. 27. *Zweck* des ἁγιάσῃ ἐν ῥήματι, also *Endzweck* des ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, zu verwirklichen *bei der Parusie.* Vrgl. z. 2. Kor. 11, 2. Richtig beziehen παραστήσῃ auf die Zeit der *consummatio saeculi* schon *Augustin., Hieron., Primas., Thomas, Beza, Estius, Calov.* u. M., auch *Flatt, Rück., deWette,* während die Griechischen Väter, *Lyra, Cajet., Bucer, Wolf, Bengel* u. M., auch *Harless* einen Act des αἰὼν οὗτος denken, viele Andere aber über die Zeit sich gar nicht erklären. Aber wenn ἵνα παραστ. etc. nicht auf den Zeitpunkt der Parusie gehen soll, so muss es entweder als Absicht von καθαρίσας gefasst werden (*Bengel*), oder als Parallele von ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ (*Harless*). Ersteres geht nicht an, weil ἐν ῥήματι dazwischen steht, welches zu ἁγιάσῃ gehört (s. z. V. 26.); Letzteres nicht, weil ἁγιάσῃ nicht mit καθαρίσας die nämliche Sache bezeichnet (s. z. V. 26.), sondern die Heiligmachung durch's Wort, *diese* Heiligmachung aber ihrer Natur nach dem *momentanen* Acte des *Hinstellens* der Gemeine als einer herrlichen und makellosen nicht parallel, sondern nur vorgängig sein kann, so dass diese Hinstellung das endliche Ergebniss der bereits vorher geschehenen Heiligung durchs Wort sein muss. — παραστήσῃ) *darstellete, hinstellete, coram sisteret,* nämlich als seine Braut. Vrgl. 2. Kor. 11, 2. Die Ansicht von *Harless,* dass die Kirche nicht als Braut, sondern als makelloses *Opfer* gedacht sei (zu παραστ. vrgl. Rom. 12, 1.), ist contextwidrig und auch wegen ἑαυτῷ unrichtig, wodurch ja die Vorstellung herauskäme, dass Christus *sich selbst* das Opfer darbringe. Nein, die Vereinigung Christi mit seiner Gemeinde bei der Parusie, um ihr die Messianische Glückseligkeit zu verleihen, ist von Paulus (wie auch von Christo selbst Matth. 25,

---

*) Was *Hofm.* II. 2. p. 173. zur Erläuterung beibringt: „Wie der Mann durch das Wort, welches seinen Willen ausspricht, ein Weib zu seinem Weibe zu machen, die Unehre ihres Jungfernstandes von ihr nimmt (vrgl. Jes. 4, 1. 1. Kor. 7, 36.), so hat Christus der Gemeinde gethan,“ — zieht etwas ganz Fremdartiges herbei.

1 ff., vrgl. Apoc. 19, 7 ff.; s. auch Joh. 3, 29.) unter dem Bilde der Heimholung der Braut gedacht, wobei Christus als der Bräutigam erscheint und die Braut (d. i. seine Gemeinde) als makellose Jungfrau (die körperliche Makellosigkeit ist Darstellung der ethischen) vor sich selbst *hinstellt*, nachdem er sie bereits in dem αἰὼν οὗτος durch das Taufbad gereiniget (d. i. die vorchristliche Sündenschuld der Gemeinde getilgt, — Anspielung auf das Bad, welches die Braut bei den Alten vor dem Hochzeitstage nahm, s. *Bos* Obss. p. 186. *Elsner* p. 226. *Buxt.* Synag. p. 626.) und durch sein Wort geheiliget hat. Die Beziehung von καθαρίσας etc. und von V. 27. auf die Hochzeitsverhältnisse zu leugnen (*Harless*, *B. Crus.*), ist contextwidrige Geschmacksscheu*). — Die *Darstellung* an u. St. bezieht *Kahnis* (Abendm. p. 144.) auf das *Abendmahl*, wozu der Context, noch die Analogie von 2. Kor. 11, 2. u. Matth. 25. berechtigt. — αὐτὸς ἑαυτῷ) so dass es also nicht, wie bei wirklichen Brauteinholungen von Anderen geschieht, sondern *Christus selbst* die Gemeinde bei seiner Parusie *sich selbst* darstellt als Braut, und zwar ἔνδοξον, in herrlicher Schönheit (Luk. 7, 25. Jes. 22, 18 al.), was mit Nachdruck vor τὴν ἐκκλησίαν gestellt ist, und nachher durch μὴ ἔχουσαν etc. eine einzelne, besonders hervorzuhebende negative Näherbestimmung erhält. αὐτὸς ἑαυτῷ schliesst die Mitwirkung Anderer aus (vrgl. 2. Kor. 1, 9.; Xen. Mem. 3, 5, 11.: αὐτοὶ καθ᾽ ἑαυτοὺς ἀγωνιζόμενοι). Wie Christus *sich selbst* hingegeben hat, um die Gemeinde zu heiligen u. s. w., so ist *er selbst* es auch, welcher bei der Parusie u. s. w. — σπῖλον) *maculam* vrgl. 2. Petr. 2, 13., ein Wort der spätern Gräcität, statt des Attischen κηλίς. S. *Lobeck* ad Phryn. p. 28. Im *Bilde* ist ein *körperlicher* Flecken, in der *Sache* aber *ethische* Befleckung gemeint. Eben so bei ῥυτίδα, *Runzel*, welches nur hier im N. T. vorkommt, aber s. die *Lexica* u. *Wetst.* Specielle Unterscheidungen des mit beiden Bildern Gemeinten sind willkürlich. So z. B. *Estius* (nach *Augustin.*): σπῖλ. bezeichne *deformitas operis* und ῥυτ. *duplicitas intentionis*; *Grot.*: jenes gehe auf das *carere vitiis*, dieses auf das *vegetos semper esse* zum Guten (weil Runzeln dem Alter eigen seien). — ἤ τι τῶν

*) Allerdings war dieses Bad bei einer wirklichen Braut nicht Sache des *Bräutigams* (Einwand gegen *Hofmann's* p. 117.); aber bei der als Braut gedachten *Gemeinde* ist die Reinigung durchs Bad der Taufe die That des Bräutigams, und so hat P. nach Maassgabe des *abgebildeten* Sachverhalts das *Bild selbst* gezeichnet, wie denn öfter nach Maassgabe der darzustellenden Sache die Bilder modificirt werden (vrgl. z. Matth. 25, 1. Gal. 4, 19.).

τοιούτων) was zur Kategorie des Derartigen, des Entstellenden wie Flecken und Runzel, gehört. — *ἀλλ' ἵνα ᾖ* etc.) Veränderung der Structur statt *ἀλλ' οὖσαν* etc., als ob vorher *ἵνα μὴ ἔχῃ* etc. gesagt wäre. Lebhaftigkeit der Griechischen Denk- und Ausdrucksweise. S. überh. *Matthiae* p. 1527 f. *Winer* p. 509. — *ἁγία*) die Sache statt des Bildes, welches concinner Weise durch *ἁγνή* (2. Kor. 11, 2.) ausgedrückt sein würde. — *ἄμωμος*) 1, 4. Vrgl. Cant. 4, 7. Contextwidrig *Grot.*: P. habe bei beiden Ausdrücken gedacht: quales *victimae* esse debebant in V. T."

V. 28. *Οὕτως*) ist nicht mit *Meier* u. *B. Crus.*, wozu auch *de Wette* geneigt ist, auf das folgende *ὡς* zu beziehen (auch *Estius* will es so verstanden wissen, wenn nicht *οὕτως καὶ οἱ ἄνδρες ὀφείλουσιν* gelesen werde, wie aber wirklich zu lesen ist, s. d. krit. Anm.), was zwar an sich zulässig sein könnte (1. Kor. 4, 1.), aber hier ganz unstatthaft ist, weil dann *οὕτως* einen ungehörigen Nachdruck hätte und der Ausspruch ohne innern Verband mit dem Vorhergehenden da stände. Es bezieht sich auf das von *καθὼς καὶ ὁ Χ.* V. 25. an bis V. 27. Gesagte, und heisst: *diesem Verhältnisse gemäss, dieser Liebe Christi zur Gemeinde entsprechend.* Vrgl. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 39. *Herm.* ad Viger. p. 793. Irrig übrigens *Zanchius*, welchem *Estius* u. *Harless**) folgen: „digressus nonnihil ad *mysterium*, nunc ad *institutum* redit." Keine Digression war im Vorhergehenden, sondern die Schilderung der den Männern zum Vorbilde dienenden Liebe Christi. — *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα*) nicht: *wie* ihre eigenen Leiber**), sondern: *als* ihre eigenen Leiber. Denn Christus liebte die Gemeinde nicht *wie* seinen Leib, sondern *als* seinen Leib, was die Gemeinde *ist* und Er ihr Haupt, V. 23. So ist auch der Mann Haupt des Weibes, und soll das Weib lieben nicht *wie*, sondern *als* seinen Leib, welche Vorstellung nicht den gnostischen Begriff des *πλήρωμα* (*Baur*) darstellt, sondern vrgl. 1. Kor. 11, 3. *Schoettg.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier* u. M. lassen *ὡς τὰ ἑαυτ. σώματα* nichts weiter bedeuten als: *wie sich selbst.* Ganz willkürlich und ohne

---

*) welcher meint, P. nehme nur das einfache Gebot V. 25. wieder auf, mit der Erweiterung *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα*. Allerdings liegt in diesen Worten der Hauptpunkt der Vorschrift V. 28.; aber diese ganze Vorschrift wird durch *οὕτως* auf das von *καθὼς κ. ὁ Χ.* V. 25. an Gesagte *gegründet.*

**) *Meier*; vrgl. auch *Grot.*, welcher hier die ganz fremdartige Vergleichung einbringt: „Sicuti corpus est instrumentum animi, ita uxor est instrumentum viri ad res domesticas, ad quaerendos liberos."

Sprachgebrauch an sich, und auch dem Beispiele Christi ganz unangemessen, da man ja von Christo nicht sagen kann, er habe die Gemeinde geliebt *wie sich selbst!* Auch in den Rabbinischen Stellen, wie *Sanhedr.* f. 76. 2.: „qui uxorem amat *ut corpus suum* (כגופו) etc.," ist diess *ut corpus suum* wörtlich zu fassen, und zwar nach der Betrachtungsweise der Ehegatten als Eines Fleisches. Uebrigens geht P. durch *ὡς τ. ἑαυτ. σώμ.* nicht in ein *anderes Bild*, oder gar zu einer andern *Ansicht* der Sache fort (*Rück.*), sondern schon bei der vorherigen Schilderung der Liebe Christi zur Gemeinde ist seine Vorstellung gewesen, dass Christus die Gemeinde, seine Braut, liebe *als seinen Leib*, welche Vorstellung er aber erst jetzt, bei der Anwendung, bestimmt andeutet und V. 29—31. näher erläutert. — *ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα, ἑαυτὸν ἀγαπ.*) Aus der Pflicht, die eigenen Weiber *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα* zu lieben, ergiebt sich der Satz der Ehemoral, *dass die Liebe des eigenen Weibes Selbstliebe sei.* Diesen Satz stellt P. hin, um ihn V. 29—32. noch näher zu behandeln und schliesslich V. 33. in der Form einer directen Vorschrift zu wiederholen.

V. 29. *Γάρ*) *begründet das unmittelbar Vorhergehende,* und zwar so, dass diese Begründung zur Uebung jener Selbstliebe in der Liebe des Weibes theils durch ihre Naturgemässheit, theils durch das Beispiel Christi *motivirt.* Der Zusammenhang der Gedanken ist nämlich: „Wer sein eigenes Weib liebt, liebt sich selbst; denn liebte er dasselbe nicht, so würde er *sein eigenes Fleisch* hassen, was so *naturwidrig* ist, dass es noch Niemand gethan hat, vielmehr Jedermann das Gegentheil thut, wie auch *Christus* in Betreff der Gemeinde verfährt, weil diese die Glieder seines Leibes ausmacht." — *ποτε*) *jemals,* nicht wie *Mayerhof* (Koloss. p. 144.) will, *ehemals,* im Heidenthume, wovon der Gegensatz sei: wohl aber *jetzt,* unter dem Einflusse einer gegen die Ehe gerichteten Askese, — wovon schon die folgenden Praesentia hätten abhalten sollen. — *τὴν ἑαυτοῦ σάρκα*) *σάρξ* ist hier indifferent (vrgl. *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 425.), ohne die Vorstellung des Sündlichen *). P. hätte auch *σῶμα* schreiben können (*Curt.* 7, 1.: „corporibus nostris, quae utique non odimus;" *Senec.* ep. 14.: „fateor insitam nobis esse corporis nostri caritatem"), wählte aber *σάρκα*, weil ihm die Idee der *μία σάρξ*, die im Ehestande verwirklichet ist, vorschwebt. — *ἀλλ'*) sc. *ἕκαστος*. S. *Stallb.* ad Plat. de Rep. II. p. 366. D. ad Symp. p. 192. E. — *ἐκτρέφει*) *enutrit.* Das

*) S. auch *Ernesti* Urspr. d. Sünde p. 54.

Compos. bezeichnet die durch das Nähren bewirkt werdende Entwickelung. S. die Stellen b. *Wetst.* — θάλπει) *er wärmt es.* So im *eigentlichen* Sinne ist es zu nehmen. Hom. Od. φ, 179. 184. 246. Xen. Cyr. 5, 1, 11. Soph. Phil. 38., auch Theocr. 14, 38. Deut. 22, 6. Hiob 39, 14. 1. Thess. 2, 8. Treffend *Bengel*: „id spectat amictum." Die *gewöhnliche* Fassung ist: „*er pfleget sein,*" *Luther*. Ohne Sprachgebrauch. — Von selbst versteht sich übrigens, dass οὐδεὶς bis αὐτήν einen Erfahrungssatz ausspricht, dessen Richtigkeit im Allgemeinen gilt und nicht durch Ausnahmsfälle aufgehoben wird. Das *Kreuzigen des Fleisches* aber Gal. 5, 24. betrifft nicht die *indifferente* σάρξ. — καθὼς καὶ ὁ Χ. τὴν ἐκκλ.) sc. ἐκτρέφει καὶ θάλπει, was hier selbstverständlich metaphorisch zu deuten ist von der liebevollen Wirksamkeit Christi für das Heil seiner Gemeinde, deren inneres und äusseres *Gedeihen* er fördert. Beide Momente speciell auszudeuten (*Grot.*: „*nutrit* eam verbo et Spiritu, *vestit* virtutibus"), ist willkürlich. Nach *Kahnis* (Abendm. p. 143 f.) nährt Christus die Gemeinde als seinen Leib *durch die Mittheilung seines Leibes im Abendmahle.* Aber abgesehen davon, dass hierzu θάλπει nicht passt, so ist überhaupt vom Abendmahle im ganzen Zusammenhange keine Rede. Vrgl. z. παραστ. V. 27. u. s. z. V. 30 ff.

V. 30. Grund, weshalb Christus die Gemeinde ἐκτρέφει καὶ θάλπει: *da wir Glieder sind seines Leibes.* μέλη ist mit Nachdruck vorangesetzt, denn wir sind nicht ein Accidens, sondern *integrirende Theile* seines Leibes. Vrgl. 1. Kor. 12, 27. — ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ κ. ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ) Näherbestimmung des eben gesagten μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ, um diess Verhältniss möglichst stark auszudrücken: *aus seinem Fleische und aus seinen Gebeinen* (herrührend). Diese Form des Ausdrucks ist Reminiscenz von Gen. 2, 22.*), wo Adam die Entstehung der Eva aus seinen Gebeinen und aus seinem Fleische**) ausspricht, welcher Entstehung das Entstehungsverhältniss der Christen zu Christo analog ist, natürlich nicht physisch, sondern im geistlichen, mystischen Sinne, *in so fern die christliche Existenz als solche das christliche Dasein und Wesen der Christen, aus Christo herrührt, in*

*) Diese Reminiscenz lag dem Ap. um so näher, nicht blos weil ihm überhaupt Christum als den zweiten Adam zu denken geläufig war (Rom. 5, 12 ff.), sondern auch vornehmlich deshalb, weil er eben von der *Ehe* handelt.

**) Dass P. nicht, wie Gen. 2, 22. ἐκ τῶν ὀστέων vorangestellt hat, sondern ἐκ τῆς σαρκός, war ihm ganz natürlich durch V. 29. dargeboten. Willkürlich Gesuchtes hat *Bengel.*

Christo sein Entstehungsprincip hat, wie physischer Weise Eva aus Adam herrührte. Weiter sind die jedenfalls uneigentlichen Ausdrücke nicht zur Ausdeutung bestimmt. Sie besagen nicht, dass die Gläubigen aus Christi verklärtem Leibe gezeugt und entnommen seien (*Gess* von d. Person Chr. p. 274 ff., vrgl. *Bisp.*), was schon der Ausdruck „Fleisch und Knochen" verbietet. Vielmehr ist die nämliche Sache gemeint — nur nach Maasgabe des Zusammenhanges in die bestimmte von Gen. l. l. dargebotene sinnlich genetische Form der Darstellung gebracht — welche anderwärts mit *καινὴ κτίσις* (2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15.), so wie mit *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* (Gal. 2, 20.), mit *Χριστὸν ἐνεδύσασθε* (Gal. 3, 27.), mit dem Verhältnisse des *ἓν πνεῦμα εἶναι* zu Christo (1. Kor. 6, 17.) und überhaupt mit den die christliche *παλιγγενεσία* darstellenden Ausdrücken bezeichnet wird*). Vrgl. das *κοινωνὸν γίνεσθαι θείας φύσεως* 2. Petr. 1, 4. Unter mehrfachen Modificationen haben von der *geistigen Entstehung aus Christo* schon *Chrys.* (welcher die Wiedergeburt durch die Taufe verstand), *Ambrosiast.*, *Theodoret.*, *Oecum.* (*ἐξ αὐτοῦ δὲ, καθὸ ἀπαρχὴ ἡμῶν ἐστι τῆς δευτέρας πλάσεως, ὥσπερ ἐκ τοῦ Ἀδὰμ διὰ τὴν πρώτην*), *Theophyl.*, *Erasm.*, *Beza*, *Vorstius* („spirituali tantum ratione ex ipso Christo quasi procreatos esse"), *Calvin* („qui spiritus sui virtute nos in corpus suum inserit, ut vitam ex eo hauriamus"), *Calov.*, *Bengel*, *Matthies*, *de Wette* (welcher aber die Worte in d. 2. Ausg. für unächt hält), *Hofm.* II. 2. p. 119 f. u. M. erklärt, während jedoch *Koppe* (so auch *Meier*) nur *arctissimam quamlibet conjunctionem* bezeichnet glaubte, wodurch dem genetischen Sinne des *ἐκ* sein Recht entzogen wird. *Andere* erklärten: *in so fern wir dieselbe menschliche Natur haben wie er.* So *Iren.*, *Hieron.*, *Augustin.*, *Thomas.*, *Michael.*, vrgl. auch *Stolz* u. *Rosenm.* Entschieden falsch, theils weil P. in diesem Sinne nicht sagen konnte: „wir sind aus Christi Fleisch und Beinen," sondern nur umgekehrt: „Christus ist aus unserm Fleisch und Bein" (Rom. 1, 3. 9, 5. Joh. 1, 14.), theils weil das Moment, mit Christo gleiche Natur zu haben, gar nicht blos auf die Christen ginge, sondern auf die Menschen als solche überhaupt. *Andere* beziehen auf die *Kreuzigung Christi*:

*) Auch Philo p. 1094. wendet die Worte Gen. l. l. auf ein *geistiges* Verhältniss an, auf das Verhältniss der Seele zu Gott. Wenn die Seele besser und Gotte gleicher wäre, so würde sie jene Worte gebrauchen können, weil sie nämlich *οὐκ ἔστιν ἀλλοτρία αὐτοῦ, ἀλλὰ σφόδρα οἰκεῖα.*

„ex carne ejus et ossibus *crucifixis*, i. e. ex passione ejus praedicata et credita ortum habuit ecclesia,“ *Grot.* Vrgl. schon *Cajet.*, auch *Zanch.* u. *Zachar.* Allein das *crucifixis* ist rein eingelegt, und konnte hier um so weniger errathen werden, da sich aus den Worten die Erinnerung der Geschichte Adam's und Eva's unabweislich aufdrängte. *Andere* endlich haben *von der reellen Gemeinschaft mit dem Leibe Christi im Abendmahle* erklärt. So neuerlich*) ausser *Kahnis* auch *Harless* u. *Olsh.*, welcher sagt: „es ist die Selbstmittheilung seines göttlich menschlichen Wesens, wodurch Christus uns zu seinem Fleisch und Bein macht, er giebt den Seinigen sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken.“ Allein nicht einmal ein *Schein* für die Erklärung vom Abendmahle liegt in den Worten, da P. nicht *καὶ ἐκ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*, was beim Abendmahl *specifisch* wäre, sondern *καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ* geschrieben hat! Verzichtet auf jede Erklärung hat *Rück.*, welcher zweifelt, ob P. selbst Bestimmtes bei den Worten gedacht habe.

V. 31. Nicht *Citat* von Gen. 2, 24., sondern (vrgl. 6, 2.) P. macht diese Schriftworte, welche als solche den Lesern bekannt sind, zu den seinigen, wobei die Abweichungen von den LXX. unwesentlich sind und am Sinne nichts ändern. Was aber Gen. l. l. von der ehelichen Vereinigung von Mann und Frau gesagt ist, deutet P. typisch auf die künftige (*Futur. καταλείψει* etc.) Vereinigung Christi mit der Gemeinde (s. V. 32.), welche Vereinigung bei der Parusie stattfinden wird, bis zu welcher die Gemeinde die *Braut* Christi ist, und bei welcher sie dann ehelich mit ihm verbunden wird (s. z. V. 27.), — und so spricht denn der Ap. diesen Antitypus der ehelichen Verbindung mit den sollennen Schriftworten aus, in welchen der Typus, die eigentliche Ehevereinigung, ausgedrückt ist. Demnach ist die Erklärung: *Deshalb*, weil wir Christi Glieder sind, von seinem Fleisch und von seinen Beinen, *wird verlassen ein Mensch* (d. i. Christus, bei der Parusie) *Vater und Mutter* (d. i. nach der mystischen Deutung Pauli: er wird seinen Sitz zur Rechten Gottes verlassen) *und vereinigt werden mit seinem Weibe* (mit

*) Auch viele Aeltere nach *Theodoret.* u. *Theophyl.*, mischten das Abendmahl auf verschiedene Weise wenigstens mit ein. So sagen *Beza* u. *Calvin*, es sei *obsignatio et symbolum* der hier gemeinten mystischen Gemeinschaft mit Christo. *Grot.* fand eine *Anspielung* auf das Abendmahl, während dagegen *Calov.* behauptete, wir wären *ex Christo* nicht blos durch die Wiedergeburt, sondern auch durch die Communication seines Leibes und Blutes im Abendmahl.

der Gemeinde), *und* (und dann) *werden die Zwei* (der Mann und die Frau, d. i. der herabgestiegene Christus und die Gemeinde) *zu Einem Fleische sein* (Eine ethische Person ausmachen, wie Ehegatten durch die leibliche Vereinigung zur physischen Einheit werden). Diejenigen Ausleger, welche, dem Originalsinne von Gen. l. l. entsprechend, von der *wirklichen Ehe* die Worte fassen (so die Meisten, auch *Matthies*, *Meier*, *Rück.**)), haben sowohl das ἀντὶ τούτου gegen sich, welches sich ohne Willkür nicht anders als auf das unmittelbar Vorhergehende beziehen lässt, als auch den *Futur*-Ausdruck, welcher (wie auch Gen. l. l.) etwas noch Zukünftiges andeuten muss, und nicht minder die eigene Auskunft Pauli V. 32., nach welcher ἄνθρωπος von *Christo* und τὴν γυναῖκα von der *Gemeinde* gedeutet werden *muss*. Auch *Hofm.* p. 121. fasst von der wirklichen Ehe und sieht alle Schwierigkeit schwinden, wenn man V. 32. mit V. 31. näher verbinde, so dass τὸ μυστήριον τοῦτο die alttestamentl. Stelle selbst zusammenfasse und zum Subject mache, der Sinn aber sei: „*Dass, wie die Stelle besagt, die eheliche Gemeinschaft um des willen die innigste von allen Gemeinschaften ist, weil das Weib aus dem Manne herkommt, diess den Heiden fremd gewesene Geheimniss ist gross (eine wichtigste Offenbarung des göttlichen Rathschlusses auf diesem Gebiet). Aber der Ap. sagt jetzt davon, in so fern es in der Wiedergeburt der Welt sein höheres Gegenbild an dem Verhältnisse Christi und der Gemeinde hat, jedoch ohne damit auszuschliessen, dass es auch die Ehegatten für ihr durch die Schöpfung geordnetes Verhältniss sich gelten lassen sollen.*“ Diese Auffassung ist schon deshalb unrichtig, weil τὸ μυστήριον in Bezug auf die *Heiden* gesagt sein zu lassen, dem Zusammenhange völlig fremd und fern ist; weil ferner P. ἐγὼ δὲ νῦν λέγω geschrieben haben müsste: weil λέγω nicht: ich sage *davon* heisst, sondern: ich sage *es*, d. h. ich *deute* es; weil ἀντὶ τούτου ganz ausser Zusammenhang mit dem Vorigen bleiben und also die Schriftstelle völlig abrupt auftreten würde; weil der Ap., wenn der Leser die ganze Schriftstelle als das in τὸ μυστήρ. τοῦτο zusammengefasste Subject des Folgenden fassen sollte, diess hätte andeuten müssen, um verstanden zu werden, wie etwa durch: τὸ δὲ ἀντὶ τούτου etc. μυστήριον μέγα ἐστιν; und weil endlich die Geltung des ehelichen Grundgesetzes V. 31. für die Ehegatten so völlig selbstverständlich ist,

*) welcher jedoch auch hier auf nähere Erklärung verzichtet, die Stelle stehe abgerissen blos als hingeworfene Andeutung für Eingeweihetere da.

dass dem πλὴν V. 33. („jedoch ohne damit auszuschliessen u. s. w.“) ein ganz unpassender Gedanke untergelegt wird. — Diejenigen ferner, *welche von Christo und der Gemeinde erklären*, wie *Hunnius*, *Balduin*, *Grot.*, *Bengel*, *Mich.* u. M., fehlen darin, dass sie schon im *gegenwärtigen* αἰών bestehende Verbindung mit Christo gemeint glauben, indem sie bei καταλείψει τὸν πατ. κ. τ. μητ. an die *Menschwerdung* („etiam Christus patrem quasi reliquit,“ *Bengel*), oder überhaupt daran, dass „Christus nihil tam carum habuit, quod non nostri causa abdicaverit“ (*Grot.*), oder gar an die Lostrennung Christi von seiner Nation (*Mich.*) oder von der Synagoge (*Bisp.*) denken, während *Harless* u. *Olsh.* über καταλείψει τὸν πατέρα etc. als unwesentlich zum Zusammenhang und Zweck ohne nähere Erklärung hinweggehen, und nur καὶ ἔσονται οἱ δ. εἰς σ. μ. als die Pointe betrachten, *vom Abendmahle* *) erklärend. Die ganze Beziehung aber auf die schon gegenwärtige Verbindung mit Christo ist deshalb unrichtig, weil diese gegenwärtige Verbindung eben vorher

*) Was in der Ehe die fleischliche Vereinigung ist, das soll in der Verbindung der Kirche mit Christo die Vereinigung durch das Abendmahl sein! „*Wie Mann und Weib zwar immer Eins sind in der Liebe, aber in den Momenten der ehelichen Vereinigung, worin das Specifische der Ehe besteht, in besonderem Sinne Ein Fleisch werden: so ist auch die Kirche im Ganzen, und jede Gemeinde, wie wie jede Seele in ihr, stets Ein Geist mit Christo, dem Haupte des Leibes, aber in den Momenten des heiligen Abendmahls feiert die gläubige Seele in ganz besonderem Sinne die Vereinigung mit ihrem Heilande, indem sie sein Fleisch und Blut in sich aufnimmt, und damit den Keim des unsterblichen Leibes.*“ Diese phantastische Auffassung von *Olsh.* ist ohne alles Recht im Contexte, und widerspricht dem Futurum καταλείψει, welches, und zwar gerade nach Gen. 2., etwas *noch nicht Geschehenes*, sondern erst *in der Zukunft zu Erwartendes* ausdrücken muss. Auch passt das „*Verlassen*“ u. s. w. durchaus nicht zur Vorstellung der Gemeinschaft Christi beim Abendmahl mit den Gläubigen, am wenigsten zur orthodoxen von der Ubiquität. Gleichwohl ist neuerlichst *Kahnis* (Abend. p. 144.) der Fassung von *Olsh.* völlig beigetreten. Er hat gegen die Erklärung von der Vereinigung Christi mit der Gemeinde bei der *Parusie* das Bedenken: diese Vereinigung könne unmöglich „als ein opferndes Verzichten Christi auf seine himmlische Herrlichkeit“ gedacht werden. Aber so ist auch die Sache weder gedacht noch dargestellt. Das mit καταλείψει Gemeinte, die Wiederkunft Christi aus dem Himmel wird — und das war dem Glaubensbewusstsein jedes Lesers bekannt — nicht *ohne* seine himmlische Herrlichkeit, sondern *mit* derselben geschehen, und durch die Vereinigung, welche in der typischen Darstellung: προςκολληθήσεται etc. ausgedrückt ist, wird dann das συνδοξασθῆναι der Gläubigen vollzogen sein. Vrgl. Kol. 3, 4.

präsentisch durch μέλη ἐσμὲν etc. ausgesprochen war, nun aber auf diess jetzige Verhältniss das Eintreten eines zukünftigen (καταλείψει etc., man beachte doch die *Futura*) gegründet wird, und zwar durch ἀντὶ τούτου, ganz wie auch Gen. 2, 24. durch ἕνεκεν τούτου aus dem damaligen Verhältnisse Adam's und Eva's das *zukünftige* Verhältniss der Ehe abgeleitet wird. Auch übersehen diese Ausleger, dass im αἰὼν αὗτος Christus noch nicht *Ehemann*, sondern bis zur Parusie noch *Bräutigam* der Gemeinde ist (V. 27.), welche er erst bei der Parusie als gereinigte und geheiligte Braut zur ehelichen Verbindung sich selbst darstellt. Ueberdiess ist die Beseitigung der ganzen Sentenz ἀπολείψει ἄνθρωπος τὸν πατ. etc. bei *Harless* u. *Olsh.* ein rein willkürliches Verfahren. — ἀντὶ τούτου) S. *Winer* p. 326. Von ἕνεκεν τούτου bei den LXX. unterscheidet es sich nur dadurch, dass es die Ursache und das dadurch bedingte Factum nach der Vorstellung der Vergeltung (*dafür*) mit einander in Vergleichung stellt. Vrgl. ἀνθ᾽ ὧν, u. s. *Matthiae* p. 1327. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 170. Die *Beziehung* von ἀντὶ τούτου, über welche Viele gänzlich schweigen, kann nur V. 30. gefunden werden. S. oben. *Andere* Beziehungen, wie bei *Estius*: „quia mulier formata est ex ossibus et carne viri," *Holzh.*: „weil der Mann, indem er sein Weib liebt, sich selbst liebt" (vrgl. *Meier* u. *Matthies*), sind dadurch erzwungen, dass man V. 31. nicht nach seiner mystischen Beziehung, sondern von der wirklichen Ehe fasste. — ἄνθρωπος) *ein Mensch*, d. i. nach dem Contexte ein *Mann* (ohne dass deshalb ἄνθρωπος für ἀνὴρ steht, s. *Fritzsche* ad Matth. p. 593.), womit aber nach Pauli mystischer Deutung der Schriftworte *Christus* zu verstehen ist. — καὶ τὴν μητέρα) ist als Bestandtheil der Worte Adam's zwar mit aufgenommen, aber bei der typischen Beziehung der Stelle auf Christum *ohne Deutung* zu belassen, da καταλείψει τὸν πατέρα αὐτοῦ nach jener typischen Beziehung nur auf das *Herabsteigen Christi von der Rechten Gottes* gehen kann.

V. 32. Zum Verständniss von V. 31. im Sinne Pauli war ein exegetisches Glossem erforderlich, welches hier gegeben wird: *Diess Geheimniss ist gross*, ist wichtigen und erhabenen Inhalts, *ich aber sage es*, führe es an (nämlich diess Geheimniss, womit eben der Ausspruch Gen. 2, 24. gemeint ist) *in Bezug auf Christum und die Gemeinde.* — τὸ μυστήριον τοῦτο) So nennt P. jene alttestam. Worte, welche er eben gebraucht hat, in so fern sie einen verborgenen, ohne göttliche Erleuchtung nicht erkannt werdenden Sinn haben. Auch bei den Rabbinen ist die Formel

mysterium magnum (*Jalkut Rub.* f. 59. 4.: דא רזא יקירא) sehr gewöhnlich. S. *Schoettg.* Hor. p. 783 f. — *ἐγὼ δέ*) ἐγώ, welches *Holzh.* sogar für überflüssig erklärt, hat Nachdruck: *ich aber* (*δέ* metabatisch), den möglichen Deutungen entgegengesetzt, welche dem mysteriösen Ausspruche gegeben werden könnten*). — *εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν*) so dass also unter *ἄνθρωπος Christus*, und unter *ἡ γυνὴ αὐτοῦ* die *Gemeinde* zu verstehen ist. Richtig haben diess schon die Väter erkannt (s. *Chrys.*, *Theodoret.*, *Theophyl.*, *Hieron.*), nur hätten sie nicht an die Ankunft Christi im Fleisch (wobei *Hieron.* *τ. μητέρα* auf das himmlische Jerusalem deutete, vrgl. *Estius*), sondern an die Parusie denken sollen. S. z. V. 31. — Nur geschichtlich bemerkenswerth ist endlich, dass man katholischer Seits (nicht *Erasm.*, *Cajet.*, u. *Estius*) auf Grund der *Vulg.*, welche *μυστήριον sacramentum* übersetzt, aus uns. Stelle bewies**), dass die Ehe ein Sacrament sei. Nicht diess liegt in d. St., wie denn überhaupt die Ehe „non habet a Christo *institutionem* sacramentalem, non *formam*, non *materiam*, non *finem* sacramentalem" (*Calov.* u. s. Apol. Conf. A. p. 202.), wohl aber der heilig ideale Charakter, welcher der Ehe durch diese typische Bedeutung in der christlichen Anschauung für immer gesichert ist. Uebrigens ist die Monogamie a. u. St. *vorausgesetzt*, bildet aber nicht die *Tendenz* d. St., was rein *eingetragen* werden würde (gegen d. krit. Misc. 1. 1. p. 387.).

V. 33. *Πλήν*) erklärt man gewöhnlich dahin, dass es nach der Abschweifung V. 30—32. oder blos V. 32. (*Olsh.*) zum eigentlichen Thema zurückführe. „P. prae nobilitate digressionis quasi oblitus propositae rei nunc ad rem revertitur," *Bengel.* Allein eine Abschweifung hat ja gar nicht stattgefunden, sondern V. 30. 31. gehört noch wesentlich zur Schilderung der Liebe Christi zur Gemeinde, und V. 32. war ein zum richtigen Verständnisse von V. 31. gehöriges kurzes Glossem, aber keine Digression. Und wohl *abbrechend*, aber nicht wiederaufnehmend, wird *πλήν* gebraucht. So auch hier: *Doch — um nicht weiter auf dieses μυστήριον einzugehen — auch ihr sollet* (wie Christus die Gemeinde) *ein Jeglicher sein eigenes Weib auf die angegebene Weise* (*οὕτως*, nämlich wie es in jenen auf Christi Verhältniss zur Gemeinde gedeuteten Worten V. 31. bezeichnet ist) *lieben als sich*

---

*) Spätere rabbinisch-mystische Deutungen der Ehe s. b. *Schöttg.* Hor. p. 784. *Philo* p. 1096. allegorisirt jene Worte von der Vernunft, welche die Weisheit verlässt und der Sinnlichkeit folgt.

**) S. auch Catech. Rom. 2, 8, 16 f.

selbst." — *οἱ καθ' ἕνα*) *ihr je Einer, vos singuli, Mann für Mann.* S. *Matthiae* p. 1357. Das folgende *Verbum* aber hat sich nach *ἕκαστος*, nicht nach dem eigentlichen Subjecte *ὑμεῖς* gerichtet, wie oft auch bei Classikern. S. *Matthiae* p. 765. *Stallb.* ad Gorg. p. 503. E. — Die *doppelte* Bezeichnung *οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος* verstärkt die Vorstellung, dass *Jedweder ohne Ausnahme* u. s. w. — *ὡς ἑαυτόν*) *als sich selbst*, so dass die Liebe von dem Gesichtspunkte ausgeht: *ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ.* — *ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα*) *ἡ δὲ γυνή* ist mit Nachdruck an die Spitze gestellt (vrgl. z. 3, 18. Gal. 2, 10.): dass *das Weib* aber *fürchte* den Mann! Ueber *ἵνα*, welches aus dem in der Vorstellung des Schreibenden gegenwärtigen Begriffe *volo* zu erklären ist, s. z. 2. Kor. 8, 7. — In diesem kurzen straffen Schlussworte sichert P. bei der Verpflichtung des Mannes, die Frau *ὡς ἑαυτὸν* zu lieben, doch in Betreff des Weibes das Verhältniss der Unterordnung, nämlich die Pflicht der *Ehrfurcht vor dem Manne*, als welche durch jene Obliegenheit des Mannes nicht aufgehoben sei. „Optime cohaerebit concordia, si *utrimque* constabunt officia," *Erasm.* Paraphr. Contextmässig richtig bestimmt übrigens *Oecum.* den Begriff von *φοβῆται*: *ὡς πρέπει γυναῖκα φοβεῖσθαι, μὴ δουλοπρεπῶς.* S. V. 22—24.

KAP. VI.

V. 1. Nach *ὑμῶν* haben *Elz.*, *Scholz*, *Tisch.*: *ἐν κυρίῳ*, gegen B. D.* F. G. It. Marcion. Cyr. Cypr. Ambrosiast. Verworfen von *Mill*, verdächtiget von *Griesb.*, getilgt von *Lachm.* u. *Rück.*, aber geschützt (durch Kol. 3, 20.) von *Harless*. Letzteres mit Recht, da die auslassenden Zeugen nicht überwiegend, und da zum Glossiren nicht *ἐν κυρίῳ*, sondern *ὡς τῷ κυρίῳ* (5, 22.) sich dargeboten hätte. Hätte man aber aus Kol. l. l. *ἐν κυρίῳ* zugesetzt, so würde man es hinter *δίκαιον* angebracht haben. — V. 5. *τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα*) *Lachm.* u. *Rück.*: *τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις*, nach A. B. Minusk. Clem. Dam. Theophyl. Aus Kol. 3, 22. — V. 6. Der Artikel vor *Χριστοῦ* ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach überwiegenden Zeugen zu tilgen. — V. 7. *ὡς*, welches bei *Elz.* fehlt, ist entschieden bezeugt. — V. 8. *ὃ ἐάν τι ἕκαστος*) *Lachm.* u. *Rück.*: *ἕκαστος ὃ ἐάν*, was auch *Griesb.* empfahl, nach A. D. E. F. G. Minusk. Vulg. It. Bas. Dam. Andere Varianten: *ἕκαστος ἐάν τι* (B.), *ὃ ἐάν τις ἕκαστος* (1. 27. 32. al.), *ἐάν τι ἕκαστ.* (46. 115. al. Teoph. ms.), *ἐάν τις ἕκαστ.* (62. 179. al.), *ἐάν τις* (oder *τι*) *ἄνθρωπος* (Chrys. im Komment.). Die beglaubteste Lesart ist hiernach *ἕκαστος ὃ ἐάν*. Aber wäre sie die

ursprüngliche, so wäre gänzlich nicht abzusehen, wie sie zu Varianten, und besonders zur Eintragung des τι hätte veranlassen können. Die Recepta hingegen (auch von *Tisch.* wieder aufgenommen) ward sehr leicht die Quelle der übrigen, wenn der Abschreiber von *OTI* gleich auf das nachherige *TI* überging. So entstand die Corruption ὅτι ἕκαστος ποιήσῃ etc., und daraus, durch verschiedenartige Wiederherstellung des Ausgefallenen, bildeten sich die Varianten, wobei auch ἄνθρωπος statt ἕκαστος als Glossem einkam, welches den Zweck hatte, den *generellen* Sinn von ἕκαστος zu bezeichnen. — κομιεῖται) A. B. D.* F. G. Petr. alex.: κομίσεται*). So *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.* Auch Kol. 3, 25. gehen beide Formen in den krit. Zeugen neben einander. Doch ist hier wie dort κομίσεται stärker beglaubiget und daher vorzuziehen. κομιεῖται kann aus einer Reminiscenz von 1. Petr. 5, 4. geflossen sein. — V. 9. ὑμῶν αὐτῶν) Viele Varianten, unter welchen αὐτῶν κ. ὑμῶν (so *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.* u. *Harless*; empfohlen auch von *Griesb.*) am meisten bezeugt ist, nämlich durch A. B. D.* Minusk. Arm. Vulg. Goth. Copt. Clem. Petr. Chrys. (alicubi) Damasc. Hier. Aug. Pel. Richtig; die durch Homoeoteleuton herbeigeführte Auslassung von καὶ ὑμῶν erzeugte die Varianten, indem das nothwendige ὑμῶν theils *mit* καί (daher ὑμῶν καὶ αὐτῶν in L. u. m. Minuskeln Syr. p. Slav. Petr. alex. Anton. Cypr. Ambrosiast.), theils nach dem Sinne von Kol. 4, 1. *ohne* καὶ (daher die Recepta, so wie αὐτῶν ὑμῶν bei E. F. G., und blos ὑμῶν bei 17.) wiederhergestellt wurde. — V. 10. τὸ λοιπόν) *Lachm.* u. *Rück.*: τοῦ λοιποῦ, nach A. B. 17. 73. 118. Cyr. Procop. Dam. Also wenigstens nicht überwiegend beglaubigt. Für τὸ λοιπόν zeugt aber auch die Lesart δυναμοῦσθε, welche sich bei B. 17. statt des folgenden ἐνδυναμοῦσθε findet und offenbar dadurch entstanden ist, dass der Abschreiber das *N* in λοιπὸν mit dem *N* in *EN*δυναμ. verwechselte. Da nun auch τὸ λοιπόν sinngemässer ist als τοῦ λοιποῦ (s. z. Gal. 6, 17.), so halte ich Letzteres für eine mechanische Wiederholung des Gal. l. l. geschriebenen Wortes. — Das folgende ἀδελφοί μου fehlt bei B. D. E. Aeth. Arm. Clar. Germ. Goth. Cyr. Damasc. Lucif. Ambrosiast. Hier., während bei A. **) F. G. Codd. It. Syr. p. Vulg. Theodoret bloss μου fehlt. ἀδελφοί μου, welches auch *Griesb.* verdächtiget und *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.* getilgt haben, ist Zusatz aus Phil. 3, 1. 4, 8. 2. Thess. 3, 1. 2. Kor. 13, 11. Und auch dieser Zusatz spricht für die Ursprünglichkeit des τὸ λοιπόν. — V. 12. ἡμῖν) B. D.* F. G. 52. 115. Syr. Ar. pol. Slav. ant. It. Goth. Lucif. Ambrosiast.: ὑμῖν. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Rück.* Aber wie nahe lag den Abschreibern ὑμῖν, da der ganze Context in der

*) A. liest *KOMIΣETE*, zeugt also mittelbar für κομίσεται.
**) A. hat ἀδελφοί erst hinter ἐνδυναμοῦσθε.

zweiten Person redet! — τοῦ σκότους τούτου) *Els.*: τοῦ σκ. τοῦ αἰῶνος τούτου, gegen entscheidende Zeugen. Glossematische Erweiterung. — V. 16. ἐπὶ πᾶσιν) *Lachm.*: ἐν πᾶσιν, wofür aber nur B. Minuskeln Vulg. It. und einige Väter sprechen, m. Verss. aber zweifelhaft sind. — τὰ vor πεπυρ. fehlt zwar bei B. D.* F. G. und ist von *Lachm.* getilgt, ward aber leicht als entbehrlich angesehen und übergangen. — V. 17. δέξασθε) fehlt bei D.* F. G. Codd. It. u. m. Vätern, während A. D.*** K. L. u. Minuskeln δέξασθαι (so *Matth.*) lesen, *Arm.* aber δέξασθε *vor* τὴν περικεφ. setzt. Verdächtiget von *Griesb.* Aber hätte *kein* Verbum gestanden, und wäre glossirt worden, so würde man ἀναλάβετε zuzuschreiben am nächsten gehabt haben. Bei der *Entbehrlichkeit* des Verbi aber ist die geschehene *Weglassung* weit wahrscheinlicher. Der *Infin.* ist nach dem vorherigen σβέσαι eingekommen. — V. 18. αὐτὸ τοῦτο) Blos αὐτὸ haben A. B. Minusk. Bas. Chrys. (im Komment.) Damasc.; D.* F. G. haben αὐτὸν und Lateiner *in illum* oder *in illo* s. ipso, welche Lesarten ebenfalls für das blose αὐτὸ sprechen. Mit Recht ist τοῦτο von *Griesb.* gemissbilliget, von *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.* verworfen. Exegetische Erweiterung. — V. 19. δοθῇ) *Els.*: δοθείη, gegen entscheidende Zeugen. Vielleicht blos durch Doppelschreibung des *H* verursacht. — V. 21. εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς) *Lachm.* u. *Rück.*: καὶ ὑμεῖς εἰδῆτε. So A. D. E. F. G. Minusk. Vulg. It. Theodoret. patr. lat. Im Folgenden setzen *Lachm.* u. *Rück.* γνωρίσει *vor* ὑμῖν. nach B. D. E. F. G. Minusk. It. Goth. Ambrosiast. Letzteres aus Kol. 4, 7. Ersteres aber erklärt sich daraus, dass καὶ ὑμεῖς, als überflüssig, indem man die Beziehung des καὶ nicht beachtete, weggelassen (so noch in Cod. 17.), und dann nach der sich zunächst darbietenden Wortfolge wieder eingeführt wurde, wodurch es *vor* εἰδῆτε kam.

Inhalt: Wie sich die *Kinder* (V. 1—3.), die *Väter* (V. 4.), die *Sclaven* (V. 5—8.) und die *Herren* (V. 9.) verhalten sollen. Schlussermahnung zur christlichen Erstarkung, behuf welcher die Leser die ganze Waffenrüstung Gottes anlegen und so gerüstet dastehen sollten, um den Kampf mit den teuflischen Mächten siegreich zu bestehen (V. 10—17.), wobei sie immer dem Gebete obliegen und Fürbitte thun sollen für alle Christen und insonders für den Apostel (V. 18—20.). Sendung des Tychicus (V. 21. 22.). Schlusswünsche (V. 23. 24.).

V. 1. Ἐν κυρίῳ) charakterisirt den Gehorsam als *christlichen*, dessen Thätigkeit *in Christo*, in welchem man dabei lebt und webt, vor sich geht. Die Beziehung auf *Gott*

(„praeter naturae legem — — *Dei* quoque auctoritate sancitam docet,“ *Calvin.* vrgl. *Wolf*) wird schon durch das an die Spitze aller dieser Vorschriften gestellte ἐν φόβῳ Χριστοῦ 4, 21., so wie durch die ständige Formel selbst, widerlegt. — *δίκαιον*) *recht*, d. i. κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον, *Theodoret.* — Für die *Kindertaufe*, d. h. dafür, dass man schon damals die *Christen*kinder getauft habe, folgt aus der Ermahnung des Ap. an die Kinder gar nichts (gegen *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 174.). Die Christenkinder waren durch ihre Lebensgemeinschaft mit ihren christlichen Eltern auch ohne Taufe ἅγιοι (s. z. 1. Kor. 7, 14. Act. 16, 15.) und hatten ihren Eltern den Gehorsam ἐν κυρίῳ zu leisten.

V. 2. Die *Gesinnung* gegen die Eltern, aus welcher das eben geforderte ὑπακούειν der Kinder hervorgehen muss, ist das τιμᾶν, daher P., und zwar mit den sollennen ausdrücklichen Worten des vierten Gebotes, fortfährt: τίμα τὸν πατέρα σου etc. (Ex. 20, 12. Deut. 5, 16.). Und hatte er vorher das allgemeine Sittlichkeitsmotiv τοῦτο γάρ ἐστι δίκαιον hinzugefügt, so fügt er nun das absonderlich Antreibende ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελ. hinzu, so dass also das Verhältniss sowohl beider Vorschriften selbst, als auch ihre Motive V. 1. u. 2. *klimaktisch* ist, ἥτις — ἐπαγγελίᾳ aber keineswegs *Parenthese* sein kann (*Griesb.*, *Rück.* u. M.). — *ἥτις*) *utpote quae*, ist grundangebend. S. z. 3, 13. — *ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελ.*) Der Artikel ist bei dem an sich bestimmenden πρώτῃ wie überhaupt bei den Ordnungszahlen (*Kühner* ad Xen. Anab. 7, 7, 35.) nicht nothwendig. Vrgl. Act. 16, 12. Phil. 1, 12. al. Dass aber auch das der *Zahl* nach *erste* Gebot des Dekalogs eine Verheissung hat, widerspricht nicht, da die Verheissung Ex. 20, 6. Deut. 5, 10. eine *allgemeine*, auf die Gebote *überhaupt* sich beziehende ist. Eben so wenig, dass weiter *kein* Gebot mit einer Verheissung im Dekaloge *nachfolgt;* denn P. sagt πρώτη, indem er nicht blos den Dekalog, sondern *die ganze Reihe der sämmtlichen göttlichen Gebote*, welche mit dem Dekalog anhebt, im Auge hat. Unter den Geboten, welche Gott seit der Mosaischen Gesetzgebung und in der ganzen Zeit nachher gegeben hat, ist das Gebot: „Ehre Vater und Mutter“ das erste, welches mit der Verheissung gegeben ist. Der scheinbare Anstoss hebt sich also einfach dadurch, dass man ἐντολή nicht auf den Sinn „Gebot im Dekalog“ einschränkt, sondern *göttliches Gebot* überhaupt fasst. Hätte P. *blos* den Dekalog im Sinne gehabt, so hätte er schreiben müssen: das *einzige* Gebot. Denn die Annahme: „es ist das erste, nicht in Bezug auf die folgenden, sondern auf die

vorhergegangenen" (*Harless*), wäre nicht einmal dann eine nothdürftige Aushülfe, wenn wirklich fest stände — was aber ganz beweislos angenommen wird —, dass P. *blos* die zehn Gebote in Rechnung gebracht habe, da er und jeder Leser *wusste*, dass kein anderes Gebot von den zehn eine Verheissung habe. Aus jener willkürlichen Voraussetzung, *blos* der Dekalog stehe in Rechnung, folgte nothgedrungen bei *anderen* Auslegern, dass man theils ἐντολή blos auf die Gebote der *zweiten Tafel**) beschränkte (*Ambros.*, *Zach.*, *Mich.*, welcher dazu die Artikellosigkeit von ἐντολὴ πρώτη missbrauchte), wobei *Holzh.* sogar behauptete, ἐντολή bezeichne nie ein Gebot in Beziehung auf Gott (s. Matth. 22, 36. 38. Mark. 12, 28.), theils aber auch den numerischen Sinn von πρώτη antastete und ein *sehr wichtiges*, *ein Hauptgebot* daraus machte (*Koppe*, *Morus*, *Flatt*, *Matthies*, *Meier*). Welch ein mattes Motiv käme so heraus! und πρώτη hiesse ja *das wichtigste*, was aber das vierte Gebot *nicht* ist (Matth. 22, 38. Rom. 13, 9. 10. Gal. 5, 14.). Was ferner *Erasm.* vorschlägt, πρώτη ἐν ἐπαγγ. gehe auf die *bestimmte* Verheissung V. 3., deren Erwähnung beim vierten Gebote *zuerst* vorkomme, ist nicht beachtenswerth (*Harless*), sondern falsch, weil die nämliche Verheissung *nach* dem vierten Gebote nur noch in *allgemeiner* Beziehung, auf die Gebote *überhaupt*, vorkommt (Deut. 5, 33. 6, 2.), wie sie auch schon *vor* dem vierten Gebote in solcher Allgemeinheit vorgekommen ist (Deut. 4, 40.), und weil überdiess auch ἐπαγγ. den *Artikel* haben müsste. — ἐν ἐπαγγελ.) ist eng an πρώτη anzuschliessen, dasjenige ausdrückend, *worin* das Gebot das erste ist, in welchem Punkte das Prädicat ihm zukommt. Vrgl. Diodor. 13, 37.: ἐν δὲ εὐγενείᾳ καὶ πλούτῳ πρῶτος. Soph. O. R. 33.: πρῶτος ἐν συμφοραῖς. *Im Verheissungspunkte* ist es das erste (οὐ τῇ τάξει, *Chrys.*).

V. 3. Hat P. eben gesagt: „*das erste Verheissungsgebot*," so bringt er nun auch die *bestimmte* Verheissung bei, wegen deren jenem Gebote diess Prädicat zukommt, und zwar nach den LXX. Ex. 20, 12. Deut. 5, 16. mit unwesentlicher Abweichung (LXX.: καὶ ἵνα μακροχρ. γένῃ ἐπὶ τ. γ.) und mit Weglassung der nähern Bezeichnung von Palästina, welche bei den LXX. nach γῆς folgt. Diese Weglassung aber war nicht dadurch verursacht, dass durch dieselbe die Verheissung *auf langes Leben überhaupt* gerichtet werde (*Calvin*, *Koppe*, *Rück.*, *Matthies* u. V.), sondern P. konnte die Bekanntschaft mit dem vollständigen Verheissungsworte so völlig voraus-

*) Treffend dagegen schon *Erasm.*: „Haec distinctio non est fundata in s. literis, sed est commentum recentiorum theologorum."

setzen, dass mit dem blosen *ἐπὶ τῆς γῆς* genug gesagt war, um bei den Lesern kein Missverständniss zu veranlassen, welches von dem Originalsinne: *im Lande*, d. i. Palästina, abgewichen wäre. So nämlich (nicht: *auf Erden*), nach dem *historischen* Sinne, ist *ἐπὶ τῆς γῆς* zu fassen; denn die Verheissung wird hier *historisch* angeführt, daher ihr ursprünglicher Sinn auf keine Weise zu ändern oder zu vergeistigen, noch bedingt zu nehmen ist, wie z. B. von *Zanchius* geschah: wenn die Verheissung nicht *simpliciter* erfüllt werde, so werde sie *commutatione in majus* erfüllt, oder von *Calov.*: „Promissiones temporales *cum conditione* intelligendae, quantum sc. temporalia illa nobis salutaria fore Deus censuerit;" vrgl. auch *Estius*, welcher zugleich bemerkt (so typisch wieder *Olsh.* vrgl. *B. Crus.*), das Land Kanaan bilde das Himmelreich vor (vrgl. Matth. 5, 5.), und das lange Leben die ewige Seligkeit. Auch ist nicht mit *Bengel, Morus, Stolz, Rosenm., Flatt* u. *Harless* zu sagen, der irdische Segen sei nicht dem *Einzelnen* verheissen, sondern dem *Volke*. Denn in der Anrede *du sollst* ist im Dekaloge, obwohl dieser im Ganzen (als Ganzes) an das *Volk* gerichtet ist, doch das *Individuum* angeredet, wie schon aus den Geboten, in welchen der Nächste erwähnt wird, hervorgeht, und welche Ansicht auch allen neutestamentlichen Citaten der Dekalogsgesetze zu Grunde liegt, Matth. 15, 4. 5, 21. 27. Rom. 7, 7. 13, 9. — *εὖ σοι γένηται*) Vrgl. Gen. 12, 13. Deut. 4, 40. Sir. 1, 13. — *καὶ ἔσῃ* etc.) wird von *Winer* p. 258. u. *de Wette* (vrgl. schon *Erasm.*) nicht als von *ἵνα* abhängig, sondern als directe Fortsetzung der Rede betrachtet. Allein diese Auskunft ist, da bei P. *ἵνα* mit Futur. wirklich vorkommt (s. z. 1. Kor. 9, 18. Gal. 2, 4.), entbehrlich, und da auch in den alttestamentl. Stellen, deren Sinn P. wiedergiebt, keine directe Fortsetzung der Rede ist, hier fremdartig. Auch Apoc. 22, 14. wechseln Futur. und Conjunct. nach *ἵνα*, wie auch bei Classikern nach *ὅπως* derselbe Wechsel bekannt ist (s. über den falschen *Canon Dawesianus*: *Bremi* in *Schaef.* Appar. ad Dem. I. p. 277. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 335 f.). Und wie treffend passen auch hier die beiden Structurweisen zum Sinne! so dass *γένηται* das reine *Verwirklichtwerden*, *ἔσῃ μακροχρόν.* aber das *gewisse Eintreten und Fortbestehen* ausdrückt (*Kühner* II. p. 491.). Der Wechsel ist eine logische Klimax.

V. 4. Die *Vaterpflicht*, negativ und positiv. — *καὶ οἱ πατέρες*) *und ihr Väter*, so dass *καί* rasch anknüpft, ohne jedoch *vicissim vero* (*Koppe*) zu heissen. Vrgl. V. 9. Die *Mütter* redet P. nicht an, nicht weil er an die Erziehung

herangewachsener Kinder denkt (so rein willkürlich *Olsh.*), auch nicht nach orientalischer Geringschätzung der Mütter (*Rück.*), wogegen die ganze Lehre des Apostels vom Verhältnisse des Mannes und der Frau in der Ehe (5, 25 ff.) entscheidend ist, sondern weil der Mann, als das Haupt des Weibes, auch in der Kinderzucht das *Regiment* hat, und die Weiber als ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν (5, 22 ff.) das Erziehungswerk mit betreiben. — μὴ παροργίζετε) durch Ungerechtigkeit, Härte, Leidenschaftlichkeit, ungehörige Strenge u. dergl., wodurch die Kinder gegen die Väter *aufgebracht* werden. Kol. 3, 21. steht als Motiv dabei ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν. — ἐκτρέφετε) nicht wie 5, 29., sondern von der *Auferziehung*, und zwar nach ihrer *sittlichen* Seite. Prov. 23, 24. 1. Makk. 6, 15. Plat. Gorg. p. 471. C. Polyb. 6, 6, 2. S. *Wyttenb.* ad Plut. de educ. p. 66. *Lennep.* ad Phalar. p. 350. b. — ἐν παιδείᾳ κ. νουθεσίᾳ κυρίου) ἐν bezeichnet das maassgebende *Element*, *in welchem* die Erziehung vor sich gehen soll. Vrgl. Polyb. 1, 65, 7.: τῶν ἐν παιδείαις κ. νόμοις κ. πολιτικοῖς ἔθεσιν ἐκτεθραμμένων. Daher: *in Zucht und Zurechtweisung des Herrn.* παιδεία ist das Generelle, *Kinderzucht* überhaupt, und νουθεσία ist das Specielle, die die Besserung bezweckende *Rüge*, dieses zu Gemüthe Führen geschehe nun mit Worten (νουθετικοὶ λόγοι, Xen. Mem. 1, 2, 21.) oder thätlichen Strafen (οἱ μὲν ῥάβδοι νουθετοῦσι etc., Plut. quaest. Rom. p. 283.). S. Gell. 6, 14. *Kypke* Obss. ad 1. Thess. 5, 14. Ueber die Form, statt deren die bessere Gräcität νουθέτησις hat, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 512. τοῦ κυρίου heisst weder *zum Herrn* (*Luther*), noch *nach der Lehre Christi* (*Erasm.*, *Beza*, *Vatabl.*, *Menoch.*, *Estius*, *Zachar.*, *Koppe*, *Morus*, *Rosenm.*, *Bisp.* u. M., auch *Holzh.*, welcher aber κυρ. von *Gott* fasst), noch *des Herrn würdig* (*Matthies*) u. dergl., sondern der Genit. *subjecti*, so dass *Christus* als der die Zucht und Rüge Uebende vorgestellt ist, in so fern nämlich Christus durch seinen Geist die Väter dabei treibt und regiert. Vrgl. Soph. El. 335.: ἅπαντα γάρ σοι τἀμὰ νουθετήματα κείνης διδακτά, κοὐδὲν ἐκ σαυτῆς λέγεις· *Rück.* bleibt unentschieden und bezweifelt, ob P. selbst genaue Rechenschaft zu geben wüsste.

V. 5. Zu V. 5—9. vrgl. Kol. 3, 22—4, 1. — Auch hier keine Missbilligung der bestehenden Sclaverei selbst, welche nach Pauli Anschauung des Christenstandes (Gal. 3, 28. 1. Kor. 7, 22.), wie jedes andere äussere Lebensverhältniss, die geistliche Freiheit und die christliche Einheit nicht berührt, daher auch 1. Kor. 7, 21. ausdrücklich vorgeschrieben wird, der Sclave solle in seinem Stande verbleiben

(vrgl. Ignat. ad Polyc. 4.), wie denn P. auch den Onesimus nach dessen Bekehrung zu seinem Herrn zurückgeschickt hat, ohne von Letzterem die Freilassung zu fordern *). — τοῖς κυρίοις κατὰ σ.) denen, welche in blos menschlicher Beziehung euere Herren sind, d. i. *eueren menschlichen Gebietern*, deren Sclaven ihr nach äusserlicher zeitlicher Lebensbestellung seid, zum Unterschiede von dem höhern göttlichen Herrn, Christus, daher auch τοῖς κ. κ. σ. ohne Wiederholung des Artikels steht, zu Einem Begriffe verbunden, vrgl. z. 2, 11. Da P. gleich nachher den höhern Herrn nennt (ὡς τῷ Χριστῷ), so war es ihm in Betracht des zwiefachen sehr verschiedenen Herrenverhältnisses, welches ihm hier vorschwebte, sehr natürlich, κατὰ σάρκα zuzufügen, wobei eine besondere Absichtlichkeit nicht zu erweisen steht. Diess gegen *Chrys.*, *Oecum.* u. *Theophyl.*, welche hier eine tröstende Hinweisung auf die δεσποτεία πρόςκαιρος finden; gegen *Calvin*: es liege eine *Milderung* des Verhältnisses darin, als welches die geistige Freiheit unberührt lasse (vrgl. *Beza*, *Zanchius*, *Grot.*, *Flatt* u. M.): auch gegen *Harless*: in dem Prädicate liege der Gedanke, dass, wenn sie auch auf anderem Gebiete frei seien, sie in irdischen Verhältnissen Herren hätten. — μετὰ φόβου κ. τρ.) d. i. mit demjenigen Eifer, welcher immer lebhaft besorgt ist, nicht genug zu thun. Vrgl. z. 1. Kor. 2, 3. 2. Kor. 7, 15. Phil. 2, 12. — ἐν ἁπλότητι τῆς καρδ. ὑμ.) Verfassung des Herzens, in welcher das Gehorchen mit Furcht und Zittern geschehen soll; es soll kein *heuchlerisches* sein, wobei man anders gesinnt ist, als man äusserlich erscheint, sondern ein *aufrichtiges*, *ohne Duplicität* der Gesinnung und

*) Die reformirende Wirksamkeit des Evangel. geht auf die Erkenntniss und Gesinnung, von welchen aus, also vom innern Glaubensleben heraus, die Umänderungen der äusseren Formen und Lebensverhältnisse sich allmählich mit sittlicher Nothwendigkeit als Folge gestalten, wie auch die Geschichte gezeigt hat, welche, wenn sie sich in revolutionärer Weise entwickelte, jenen Weg, entweder gewaltsam übereilte, oder verliess, oder umkehrte, oder aber in ihrer nothwendigen Entwickelung auf solche Hemmungen stiess, welche dieser nothwendigen Entwickelung den Einfluss versagten und sie doch auch nicht aufhalten konnten. „Civitates *malis* studiis *malis*que doctrinis repente evertuntur," *Cic.* Leg. 2, 15, 39. Nicht zu übersehen aber ist, dass durch Pauli Betrachtungsweise des *vorgefundenen* Verhältnisses von Freiheit und Sclaverei die von Christen *eingeführte* Sclaverei, die Knechtung Freier, der Sclavenhandel u. s. w. nicht gerechtfertigt wird, — welches vielmehr Unmöglichkeiten sind, wo die evangelische Glaubens-Erkenntniss und Gesinnung das das Leben und die Lebensformen *gestaltende* Princip ist.

der That. Vrgl. Rom. 12, 8. 2. Kor. 8, 2. 9, 11. Jak. 1, 5. Bei Philo mit ἀκακία verbunden. S. *Loesn.* Obss. p. 262. Gut *Oecum.*: ἔνι γὰρ καὶ μετὰ φόβου κ. τρόμου δουλεύειν, ἀλλ' οὐκ ἐξ εὐνοίας ἀλλὰ κακούργως. — ὡς τῷ Χριστῷ) *als Christo*, so dass ihr euren Gehorsam gegen euere Gebieter als Christo geleistet betrachtet (vrgl. 5, 22.). S. V. 6. Eine Hinweisung auf *Belohnung* (*Theodoret.*) ist eingetragen.

V. 6. 7. Das eben gesagte ἐν ἁπλότητι — Χριστῷ wird nun noch näher beschrieben. — μὴ κατ' ὀφθαλμ. ὡς ἀνθρ.) *nicht nach augendienerischer Weise als Menschengefällige.* Das Wort ὀφθαλμοδουλεία kommt ausser u. St. und Kol. 3, 3. nicht weiter vor, ist aber nach seiner Zusammensetzung klar. Vrgl. ὀφθαλμόδουλος in d. Constitt. ap. Es ist der Dienst, durch welchen den *Augen* des Gebieters gedient wird, wobei es also blos darauf abgesehen ist, den *Schein* der Treue zu gewinnen, indem man sich, wenn man vom Herrn gesehen wird, ihm so bemerklich macht, aber nicht in der Wirklichkeit so ist, sondern, wenn er den Rücken wendet, anders handelt. *Theodoret.*: τὴν οὐκ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας προςφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι κεχρωσμένην. — ἀνθρωπάρεσκοι) Vrgl. Ps. 53, 5. Psalt. Sal. 4, 8, 10. b. *Fabric.* Cod. Pseud. I. p. 929. u. s. *Lobeck* ad Phryn. p. 621. Die *Menschen*, denen solche Sclaven zu gefallen trachten, sind eben ihre *Herren*, wobei das Fehlerhafte darin liegt, dass dieses Trachten nicht von dem höhern Gesichtspunkte, Christo zu dienen und den Willen Gottes zu thun, bedingt ist, sondern nur *menschliche* Gunst zum Ziele hat. Auch vom Sclaven gilt Matth. 6, 24. Vrgl. Gal. 1, 10. — ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χριστοῦ, ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς) *sondern als Sclaven Christi, indem ihr den Willen Gottes von Herzen thut.* Der Gegensatz liegt in δοῦλοι Χριστοῦ (vrgl. V. 7.), und ποιοῦντες etc. ist Modalbestimmung dieses ihres Dienstes, worauf dann V. 7. noch eine zweite Modalbestimmung folgt. Knecht Christi aber zu sein, und den Willen Gottes nicht zu thun und nicht von Herzen ihn zu thun, wäre Widerspruch, da Gott Christi Vater ist, Christum gesandt hat und Christi Haupt ist (1. Kor. 11, 3. 3, 23.). Nach *Rück.* ist ὡς δοῦλοι Χριστοῦ *untergeordnet*, und ποιοῦντες τ. θέλ. τ. θεοῦ ἐκ ψυχῆς der Gegensatz: „sondern als Christi Knechte von Herzen den Willen Gottes thuend.“ Aber nach ἀνθρωπάρεσκοι vrgl. mit V. 7. ist diese Unterordnung von ὡς δοῦλοι Χ. durchaus willkürlich und contextwidrig. ἐκ ψυχῆς wird zwar von *Syr.*, *Chrys.*, *Hieron.*, *Bengel*, *Koppe*, *Knapp*, *Lachm.*, *Harless*, *de Wette* zum Folgenden gezogen; allein μετ' εὐνοίας

(vrgl. Xen. Oec. 12, 5. 7.), da es die wohlmeinende *Gesinnung* ausspricht, schliesst ja schon an sich den Sinn von *ἐκ ψυχῆς* ein (*ex animi sententia*, Kol. 3, 23. Mark. 12, 30. 33. Luk. 10, 27. Joseph. Antt. 17, 6, 3. Xen. Anab. 7, 7, 43. Nicarch. epigr. 2. Theocr. Id. 3, 35.); und willkürlich ist, was *Harless* annimmt: *ἐκ ψ.* drücke das Verhältniss des rechten Dieners zu seinem *Dienste*, und *μετ' εὐνοίας* sein Verhältniss zu seinem *Herrn* aus. — *ὡς τῷ κυρίῳ*) *als dem Herrn*, die rechte Betrachtungsweise seines Dienstes von Seiten des Dienenden. — *καὶ οὐκ ἀνθρ.*) Vrgl. z. Gal. 1, 1.

V. 8. *Εἰδότες*) Aufmunterung zu der von V. 5. an geforderten Weise des Dienstes: *da ihr wisset, dass, was irgend ein Jeder Gutes gethan haben wird, er dieses* (nichts Anderes) *davontragen wird vom Herrn, er sei Sclave oder Freier*. — *ὃ ἐάν τι ἕκαστος*) *ἐάν* steht für *ἄν* (*Winer* p. 277.), und *τι* ist von *ὅς* getrennt wie Plat. Legg. 9, p. 864. E: *ἣν ἄν τινα καταβλάψῃ*, Lys. p. 160.: *ὅς ἄν τις ὑμᾶς εὖ ποιῇ*. — *τοῦτο κομ.*) Ausdruck der *ganz adäquaten Vergeltung*. S. z. 2. Kor. 5, 10. — *παρὰ κυρίου*) *von Christo*, beim Gericht. — *εἴτε δοῦλος, εἴτε ἐλευθ.*) *ἔδειξε τῷ παρόντι βίῳ πεπωρισμένην τὴν δουλείαν καὶ δεσποτείαν, μετὰ δέ γε τὴν ἐντεῦθεν ἐκδημίαν οὐκ ἔτι δουλείας καὶ δεσποτείας, ἀλλ' ἀρετῆς κ. κακίας ἐσομένην διαφοράν*, *Theodoret*. Uebrigens erhellt aus u. St. (vrgl. z. 1. Kor. 7, 21.), dass P. an ein Aufhören der Sclaverei in der Christenheit vor der Parusie *nicht* gedacht hat, was auch mit der Vorstellung von der *Nähe* der letzteren sehr natürlich zusammenhing.

V. 9. *Καὶ οἱ κύριοι*) wie *καὶ οἱ πατέρες* V. 4. — *τὰ αὐτά*) *das Nämliche*. Der *μετ' εὐνοίας* seine Dienerschaft gebrauchende Herr nämlich thut im Wesentlichen (der Gesinnung, als dem innerlichen Wesen der That, nach) das Nämliche gegen die Sclaven, was der *μετ' εὐνοίας* dienende Sclave gegen seinen Herrn thut. — *ἀνιέντες τὴν ἀπειλ.*) negative Modalbestimmung des *τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς*. *ἀνιέντες*, kann sowohl das *Nachlassen*, als auch das völlige *Lassen*, *Aufgeben* des Drohens bezeichnen (s. d. *Lexica*). Im erstern Sinne haben es *Erasm.* („minus feroces minusque minabundi"), *Vatabl.*, *Zeger* gefasst; aber jedenfalls ist nur der letztere Sinn dem *τὰ αὐτὰ ποιεῖτε* angemessen, zumal da *τὴν ἀπειλήν* (mit Artikel) nicht Drohen überhaupt, sondern *das* Drohen, nämlich „quemadmodum vulgus dominorum solet" (*Erasm.* Paraphr.), bezeichnet. — *εἰδότες*) motivirend, wie V. 8. Da sie nämlich wissen, dass der, welcher sowohl der Sclaven als der Gebieter (*καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν*, s. d. krit. Anm.) Herr ist, im Himmel ist (der erhöhete

Christus), und dass Partheilichkeit nicht statt findet bei ihm, so dass er dem Gebieter als solchem keinen Vorzug giebt vor dem Sclaven als solchem: wie sollten sie nicht ablassen, mit ihrem Drohen sich so zu benehmen, als ob Christus nicht *beider Theile* Herr im Himmel wäre, im *Himmel*, von wo uns er beim Gerichte *ohne Partheilichkeit* sowohl der Sclaven gekränkte Rechte vertreten, als auch der Herren unchristliches Drohen strafen wird. Vrgl. Senec. Thyest. 607.: „Vos, quibus rector maris atque terrae | jus dedit magnum necis atque vitae, | ponite inflatos tumidosque vultus. | Quicquid a vobis minor extimescit, | major hoc vobis dominus minatur; | omne sub regno graviore regnum est." — Ueber den Begriff von προςωποληψία s. z. Gal. 2, 6.

V. 10.*) Schlussermahnung in einem vollen energischen Ergusse bis V. 20. — *τὸ λοιπόν) was das Uebrige anbetrifft*, nämlich was ihr ausser dem bisher Gesagten (von 4, 1. an) noch zu thun habet. Vrgl. 2. Kor. 13, 11. Phil. 3, 1. 4, 8. 1. Thess. 4, 1. 2. Thess. 3, 1. — *ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ)* bezeichnet die *christliche* Erstarkung, welche nicht ausser Christo, sondern nur in ihm, als dem Lebenselemente des Christen, beruhen kann (Phil. 4, 13.). Ueber *ἐνδυναμοῦσθαι, stark werden, erstarken*, welches nicht Medium ist („corroborate vos," *Pisc.*), s. z. Rom. 4, 20. — *καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ) und vermöge der Gewalt seiner Stärke*, welche Gewalt nämlich in euch die Erstarkung bewirken müsse. Ueber die Begriffe s. z. 1, 19. Das *καὶ* ist nicht explicativ, sondern lässt zu dem Elemente, *worin* das Erstarken geschehen soll, das *wirkende Princip* hinzutreten (2. Kor. 12, 9.).

V. 11. Was sie thun sollen, um solcher Maassen stark zu werden, wobei die bildliche Rede die Leser als *Kämpfer* dargestellt (vrgl. 2. Kor. 10, 4. 1. Thess. 5, 8. Rom. 6, 13. 23. 1. Tim. 6, 12. 2. Tim. 4, 7.). Je geläufiger aber dem Apostel dieses Bild war, desto freier und selbstständiger ist dessen Durchführung, obgleich (vrgl. z. *τοῦ σωτηρίου* V. 17.) eine Erinnerung an Jes. 59, 17. (vrgl. Sap. 5, 17 ff.) zu Grunde liegt**). — *τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ) τὴν πανοπλ.* hat den Nachdruck. Gerade darin, dass nicht blos einzelne

*) Ueber V. 10—17. s. *Winzer* Leipz. Pfingstprogramm 1840.

**) Nach *de Wette* ist hier „eine *spielend nachahmende* Ausführung von 1. Thess. 5, 8. mit Benutzung von Jes. 59, 17. (vielleicht auch Weish. 5, 17 ff.)". Ein unbefugtes Urtheil, da P. selbst sein anderwärts nur in wenig Zügen hingeworfenes Bild hier umfassender ausführen konnte, was er würdig und ohne Spielerei gethan hat. Ein *Nachahmer* aber würde den 1. Thess. 5, 8. angeführten

Waffenstücke, sondern die *gesammte* Armatur Gottes angelegt wird („ne quid nobis desit,“ *Calvin.*), beruht die Fähigkeit des Widerstandes gegen den Teufel. Hätte τοῦ θεοῦ den Nachdruck (*Harless*), so müsste ein Gegensatz gegen *andere* geistliche Waffen (denn dass keine materiellen, wirklichen Waffen gemeint sind, verstand sich von selbst) vorhanden sein. Mit Recht haben daher die Meisten den Wortsinn von πανοπλία, *vollständige Waffenrüstung* des Schwerbewaffneten, ὁπλίτης) festgehalten (s. d. *Lexika* und *Raphel* Polyb. p. 548. *Bos* Exercitt. p. 192. *Ottii* Spicileg. p. 409.), und die Behauptung (so neuerlich *Harless*), es heisse hier überhaupt *armatura* (*Vulg.*, was mit Recht *Beza* tadelte), ist willkürlich und sprachwidrig; auch Judith 14, 3. 2. Makk. 3, 25. ist der Begriff der *gesammten* Rüstung zu halten. Vrgl. Plat. Legg. 7. p. 796. B. Nach Polyb. 6, 23, 2 ff. gehört zur Römischen πανοπλία Schild, Schwerdt, Beinschienen, Lanze, Panzer, Helm. Dass aber P. in der nähern Ausführung V. 13 ff. nicht *alle* diese Theile, und dabei einige Stücke anführt (Gürtel, Feldschuhe), welche nicht ausschliesslich zur schweren Bewaffnung gehörten, sondern zur Kriegsbewaffnung überhaupt, kann am wenigsten bei Paulus befremden. Ob er übrigens einen *Jüdischen* oder *Römischen* Krieger sich vorgestellt habe, ist zwar für die Sache an sich gleichgültig, da die Waffenarten Beider im Allgemeinen dieselben waren (s. *Winer* Realw.); am natürlichsten aber ist die letztere Annahme, da das *Römische* Militär in allen Provinzen das machthabende, Paulus selbst von Römischem Militär umgeben war, und den meist heidnischen Lesern in einer nicht jüdischen Provinz bei der πανοπλία der *Römische* Soldat vorschweben musste. Hat aber P. bei seiner bildlichen Rede die Erinnerung von Jes. 59, 17. gehabt, so hinderte auch diess nicht, die prophetische Erinnerung auf die Vorstellung eines Römischen Kriegers überzutragen (gegen *Harless*). — τοῦ θεοῦ) Genit. *auctoris:* die πανοπλία, *welche von Gott kommt,* welche Gott dargiebt. Sinn ohne Bild: *„eignet euch die sämmtlichen Schutz- und Trutzmittel an, welche Gott verleiht, um im Stande zu sein, den Ränken des Teufels zu widerstehen.“* — στῆναι πρός) *Stand halten gegen,* ein dem Bilde entsprechender *militärischer* Ausdruck. S. *Kypke* II. p. 301. Vrgl. Thuc. 5, 104. u. dazu *Poppo.* Das Nämliche ist στῆναι mit Dativ. Hom. Il. φ, 600. — τὰς μεθοδ.) S. z. 4, 14. Der *Plur.* bezeichnet die concreten

---

Waffenstücken hier keine *andere* Bedeutung geliehen haben, als sie dort haben.

Erscheinungen. S. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 1, 11. Treffend *Luther*: die listigen Anläufe.

V. 12. Mit Recht sage ich πρὸς τὰς μεθοδ. τ. διαβόλου; denn nicht ist uns der Kampf gegen schwache *Menschen*, sondern gegen die *teuflischen Mächte*. Diesen Gegensatz aber drückt P. *charakterisirend* aus, und mit welcher rednerischen Kraft und steigenden Fülle der Rede! — οὐκ — ἀλλά) Die Negation ist nicht *non tam*, oder *non tantum* (*Cajet.*, *Vatabl.*, *Grot.* u. M.), sondern *absolut* (*Winer* p. 439 ff.), da der Kampf, welchen P. meint, ein *nicht* von Menschen, *sondern* von den teuflischen Gewalten (wenn diese auch Menschen als Organe ihrer Feindschaft gegen das Reich Gottes gebrauchen) erregter und geführter ist*). — ἡ πάλη) Der Artikel bezeichnet den *zu bestehenden* Kampf. S. *Herm.* ad Soph. El. 294.: ὁ σὺν γυναιξὶ τὰς μάχας ποιούμενος. πάλη aber ist bekanntlich *Ringkampf*, *lucta* (Hom. Il. ψ, 635. 700 ff. Plat. Legg. 7. p. 795. D. al. u. s. *Wachsm.* Hellen. Alterth. II. p. 371.), wozu aber die πανοπλία und ihre Bestandtheile (V. 14 ff.) nicht passen. *Gewöhnlich* meint man daher, es heisse hier *Kampf überhaupt*, aber wie ganz gegen den Sprachgebrauch der Griechischen Prosa! Nur bei Dichtern und selten (wie Eurip. Heracl. 160.) wird es für Kampf überhaupt gebraucht. P. ist vielmehr, während er πάλη schrieb, augenblicklich seinem Bilde, zu welchem er auch V. 13 ff. wieder zurückkehrt, untreu geworden, indem sich in seiner beweglichen Phantasie, vielleicht durch στῆναι veranlasst (denn auf das *Stehen* kam es bei der lucta an; der Niedergeworfene war der Besiegte), momentan statt des Schlachtkampfes die Vorstellung des Ringkampfes vergegenwärtigte. — πρὸς αἷμα κ. σάρκα) d. i. *gegen schwache Menschen*, ganz wie Gal. 1, 16. Doch steht hier, und nur hier, αἷμα voran, was aber als zufällig zu betrachten ist. *Matthies* (so schon *Prudent.*, *Hieron.*, *Cajet.*) versteht *die in der eigenen sinnlichen Individualität wurzelnden Lüste und Begierden*, was aber blos πρὸς τὴν σάρκα (ohne αἷμα) heissen müsste (Gal. 5, 17. 24. al.) und auch contextwidrig ist, da der Gegensatz nicht ist: Feinde *ausser uns*, sondern *übermenschliche und überirdische* Feinde. — ἀλλά) sc. ἐστιν ἡμῖν ἡ πάλη. — πρὸς τὰς ἀρχάς) Diess, so wie das folgende πρὸς τὰς ἐξουσίας *benamt* die Dämonen, und zwar nach

*) Vrgl. schon *Augustin.* de verb. Dom. 8.: „Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, i. e. adversus homines, quos videtis saevire in nos. Vasa sunt, alius utitur; organa sunt, alius tangit."

ihren (den Engelclassen analogen) *Classen* *), von denen die *ἀρχαί* höhern Rangs zu sein scheinen als die *ἐξουσίαι* (s. z. 1, 21.), in welcher Benamung zugleich das Merkmal ihrer *Macht* gegeben ist, und diese ihre Macht wird dann in den beiden folgenden Gliedern (*πρὸς τοὺς — ἐπουρανίοις*) nach ihrem *Bereiche* und nach ihrer *ethischen Beschaffenheit* bezeichnet. Die verschollenen Ansichten, nach welchen unter *ἀρχ.*, *ἐξουσ.* etc. *menschliche* Gewaltige verschiedener Art bezeichnet sein sollen, s. b. *Wolf* Cur. — *πρὸς τοὺς κοσμοκράτ. τοῦ σκότ. τούτου*) d. i. *gegen die Weltbeherrscher, deren Element die jetzige Finsterniss ist.* Das *σκότος τοῦτο* ist die *vorliegende, gegenwärtige* Finsterniss, welche nämlich dem *αἰὼν οὗτος* eigen ist, und welcher nur die Gläubigen entrissen sind, die ja *φῶς ἐν κυρίῳ, τέκνα τοῦ φῶτος* geworden sind (4, 8. 9.), aus dem der göttlichen Wahrheit entgegengesetzten Gebiete in den Besitz derselben versetzt. Die Lesart *τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου* ist eine richtige Glosse. Diese vormessianische Finsterniss ist das widergöttliche Element, in welchem das Regiment der weltbeherrschenden Dämonen sein Wesen und Wirken hat, und ohne welches ihre Herrschaft nicht statt fände. *κοσμοκράτορες* aber (vrgl. Orph. H. 8, 11. 11, 11.) heissen die Teufel, weil ihre Herrschaft über die ganze Welt sich erstreckt, so fern *alle Menschen* (nur die Gläubigen ausgenommen 2, 2.) ihnen unterworfen sind. So heisst Satan *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* 2. Kor. 4, 4., *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (vrgl. Joh. 14, 30.) Joh. 16, 11., und von der Welt heisst es, dass *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ Πονηρῷ κεῖται* 1. Joh. 5, 19. Auch die Rabbinen haben das Wort קזמוקרטור angenommen und es theils von Königen gebraucht, theils auch vom Todesengel gesagt, Gott habe ihn zum *κοσμοκράτωρ* gemacht. S. *Schoettg.* Hor. p. 790. *Buxt.* Lex. Talm. p. 2006 f. *Wetst.* p. 259. Den Teufel nannten später auch die Gnostiker so (Iren. 1, 1.), und im Testam. Salom. (b. *Fabric.* Preudepigr. I. p. 1047.) sagen Dämonen zu Salomo: *ἡμεῖς ἐσμεν τὰ λεγόμενα στοιχεῖα, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου.* Die Meinung, dass das Compos. zur allgemeinen Bedeutung *Herrscher* abgeschwächt sei (*Harless*), ist unerweislich und auch nicht durch Rabbinische Stellen zu stützen wie *Bresch. rabba* sect. 58 f. 57, 1.: „Abrahamus persecutus quatuor *κοσμοκράτορας*,“ wo *κοσμοκράτ.* die *Kategorie* der Könige bezeichnet, und diese *gewählte* Bezeichnung *verherrlichen* soll. S. auch gegen diese ver-

*) „Wie jedes Reich als solches innerlich organisirt ist, so auch das Reich der bösen Geister,“ *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 347.

meintliche Abschwächung *Schir.* R. 3, 4.: „Tres reges κοσμοκράτορες: *dominantes ab extremitate mundi ad extremitatem ejus*, Nebucadnezar, Evilmerodach, Belsazar.“ — πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας) *gegen die Geisterschaft der Schlechtigkeit.* Das Adject. Neutr. Sing. oder Plur. ist collectiv, die betreffenden Wesen nach ihrer qualitativen Kategorie als Körperschaft zusammenfassend, wie τὸ πολιτικόν, die Bürgerschaft (Herod. 7, 103.), τὸ ἱππικόν, die Reiterei (Apoc. 9, 16.), τὰ λῃστρικά, die Räuberschaft (Polyaen. 5, 14. 141.), τὰ δοῦλα, τὰ αἰχμάλωτα etc. S. *Bernhardy* p. 326. Richtig vergleicht *Winer* p. 213. τὰ δαιμόνια nach seiner ursprünglichen *adjectivischen* Natur. — τῆς πονηρίας) Genit. *qualitat.*, die gemeinte Geisterschaft *charakterisirend;* ἐπειδὴ γάρ εἰσι καὶ οἱ ἄγγελοι πνεύματα, προςέθηκε τῆς πονηρίας, *Theodoret.* Sittliche Schlechtigkeit ist ihre wesentliche Eigenschaft, daher der Teufel vorzugsweise ὁ πονηρός. Die Erklärung: *spirituales nequitias* (*Erasm.*, *Beza*, *Castal.*, *Clar.*, *Zeger*, *Corn. a Lap.*, *Wolf* u. M.) ist unmöglich, da, wenn τὰ πνευματικά die Eigenschaft substantivisch ausdrückte und zum Subject erhöbe (s. *Matthiae* p. 994. *Kühner* II. p. 122.), zu analysiren wäre: *das geistige Wesen*, oder *der geistige Theil*, *die geistige Seite* der Schlechtigkeit, welches Alles nicht in den Context passt. — ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) Falsch *Chrys.*, *Theodoret.*, *Phot.*, *Oecum.*, *Cajet.*, *Castal.*, *Camerar.*, *Heins.*, *Clarius*, *Calov.*, *Glass*, *Witsius*, *Wolf*, *Morus*, *Flatt* u. M.: *um die himmlischen Güter*, so dass es den Gegenstand des Kampfes anzeige, und ἐν für ὑπέρ oder διά stehe. Dagegen ist nicht die Stellung, da vielmehr diess Moment *an's Ende* gerückt mit Nachdruck hervorträte (*Kühner* II. p. 625.), wohl aber ἐν, welches nicht *wegen* heisst*), und τὰ ἐπουράνια, welches in unserm Briefe immer *örtlich* gemeint ist (s. z. 1, 3.). Falsch auch *Matthies:* es bezeichne das *Wo des Kampfes:* „im Himmelreiche, in welchem die Christen, als darin Aufgenommene, auch stets Kämpfende sind gegen die Gottesfeinde.“ τὰ ἐπουράνια heisst nicht das Himmelreich im Sinne von *Matthies*, sondern die *himmlischen Regionen*, der Himmel. Falsch ferner *Rück.*, welcher ebenfalls das *Wo* des Kampfes versteht: der Kampf sei, wie nicht mit Fleisch und Blut, so auch *nicht auf gleichem festen Boden*, sondern *in die Luft hinaus* zu bestehen, sei also recht eigentlich *mars iniquus.* Abgesehen von der Seltsamkeit dieses

---

*) Wo es dem ungefähren Sinne nach so gegeben wird, ist doch die Analyse anders. S. z. Matth. 6, 7. Joh. 16, 30., Act. 7, 29 2. Kor. 9, 4.

Gedankens wäre ja hiernach ein Gegensatz nicht von irdischer und überirdischer Oertlichkeit, sondern von *festem Boden* und *bodenloser Luft*, so dass als P. mit ἐν τοῖς ἐπουραν. eine ganz unangemessene Bezeichnung gewählt hätte und ἐν τῷ ἀέρι hätte sagen müssen. *B. Crus.* lässt zwischen zwei unrichtigen Deutungen die Wahl: das *Geisterreich*, zu welchem das Reich Christi mit gehört, oder die *Angelegenheiten desselben*. Die *richtige* Verbindung ist mit τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας, so dass es den *Sitz* der bösen Geister ausspricht. So *Hieron.*, *Ambros.*, *Luther*, *Beza*, *Calvin*, *Vatabl.*, *Estius*, *Grot.*, *Er. Schmidt*, *Bengel*, *Koppe* u. V., auch *Usteri*, *Meier*, *Holzh.*, *Harless*, *Olsh.*, *de Wette*. Dieses „*in den himmlischen Regionen*" ist aber nach dem Contexte und nach 2, 2. nicht von dem Wohnsitze Gottes, Christi und der Engel zu verstehen (gegen *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 345.), sondern nach populärer Anschauung (vrgl. Matth. 6, 26.) vermöge der sehr verschiedene Höhenstufen umfassenden Dehnbarkeit der Vorstellung „Himmel" (vrgl. d. Vorstellung von sieben Himmeln z. 2. Kor. 12, 2.) von den *überirdischen Regionen*, welche, obgleich noch zum Luftgebiete der Erde gehörend, doch schon relativ als Himmel *erscheinen*, so dass der *Sache* nach τὰ ἐπουράνια hier nichts Anderes bezeichnet als ὁ ἀήρ, womit 2, 2. das Gebiet des teuflischen Reichs genau und eigentlich bezeichnet wird*). Diese Stelle ist maassgebend für die unsrige, was *Hahn* (Theol. d. N. T. I. p. 336 f.) auf Grund irriger Deutung von ἀήρ 2, 2. mit Unrecht leugnet. Der *Grund* aber, weshalb P. hier nicht ἐν τῷ ἀέρι sagt, ist, dass er das übermenschliche und überirdische Wesen der feindlichen Geister *möglichst stark* hervorheben will, wozu ihm aber *die Luft* als den Ort ihres Hausens zu nennen, weniger entsprechend sein konnte als die *Regionen des Himmels*, welcher Ausdruck ganz zur lebhaften *Färbung* seiner ganzen Schilderung passt**). Diese

---

*) Richtig daher *Prudent.* Hamartig. 513 ff. in poetischer Umschreibung uns. Stelle: „Sed cum spiritibus tenebrosis nocte dieque | congredimur, quorum dominatibus humidus iste | et pigris densus nebulis obtemperat aër. | Scilicet hoc medium coelum inter et infima terrae, | quod patet ac vacuo nubes suspendit hiatu, | frena potestatum variarum sustinet ac sub | principe Belial rectoribus horret iniquis. | His conluctamur praedonibus, ut sacra nobis | oris apostolici testis sententia prodit." Vrgl. Phot. Quaest. Amphil. 144. — Nach Ascens. Jes. 10. ist es das *firmamentum*, wo der Teufel wohnt.

**) Ganz entbehrlich daher und auch dem Colorit der Stelle weniger angemessen wäre die schon bei *Phot.* Quaest. Amphiloch. 94. besprochene Aenderung, dass nämlich τινὲς das ἐπουρανίοις in

pragmatische Zweckmässigkeit des Ausdrucks verkennend, haben *Seml.* u. *Storr* eigenmächtig ein *ehedem* hineingelegt, als ob der *vormalige* Aufenthalt der Dämonen etwas zur Sache thäte! *Hofm.* aber (Schriftbew. I. p. 455, ed. 2.) hat die einfache directe Ortsangabe rationalisirend in den Gedanken umgesetzt: „nicht eingeschränkt in diese oder jene Oertlichkeit der irdischen Welt, sondern dieselbe überwaltend, wie der Himmel die Erde umspannt.“ Den Gedanken dieser leicht gemachten Wendung seiner Worte würde P. *auszudrücken* gewusst haben, und wenn er auch nur gesagt hätte *τὰ ὄντα ὡς ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Der Mangel eines anknüpfenden Artikels steht übrigens unserer Fassung durchaus nicht entgegen, da *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* um so mehr zur Einheit des Begriffs verbunden werden konnte, als es das Gegentheil derartiger Geister auf Erden war. Vrgl. *τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* 1. Tim. 6, 17. u. s. z. 2, 11. 3, 10. — Das nach *ἀλλά* viermal folgende *πρός* hat, da es nur einmal zu stehen brauchte, rednerischen Nachdruck. Vrgl. Dem. 842. 7.: *πρὸς παίδων, πρὸς γυναικῶν, πρὸς τῶν ὄντων ὑμῖν ἀγαθῶν*. *Winer* p. 374. — Wie 2, 2., so wird auch hier von *Baur* in Ausdruck und Vorstellung *Gnosticismus* gefunden, weil auch Marcion u. die Valentinianer den Teufel als den *κοσμοκράτορα*, und die dämonischen Mächte als *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας* bezeichneten (Iren. 1, 5, 4. 1, 28, 2.). Diess ist das *umkehrende* Verfahren der Kritik.

V. 13. *Διὰ τοῦτο*) weil wir gegen *diese* Gewalten zu kämpfen haben. — *ἀναλάβετε*) das gewöhnliche Wort vom *Ansichnehmen* der *Waffen*. S. *Kypke* u. *Wetst.* z. u. St. Gegentheil: *κατατίθημι*. — *ἀντιστῆναι*) nämlich den Angriffen der Dämonen. — *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ*). *Der böse Tag* heisst hier nach dem Contexte weder das *gegenwärtige Leben* (*Chrys.*, *Oecum.*, welche zugleich *βραχὺν τὸν τοῦ πολέμου καιρόν* angedeutet glauben), noch der *Todestag* (*Er. Schmid*), noch der *Gerichtstag* (*Hieron.*); aber auch nicht, wie die *Meisten* wollen, überhaupt *der Tag des Kampfes und der Gefahr, die uns der Teufel bereitet* (so auch *Rück.*, *Harless*, *Matthies*, *Meier*, *Winzer*, *B. Crus.*, *de Wette*); denn ein solcher Tag war *jeder*, dahingegen der böse Tag hier offenbar als ein *absonderlicher* und *noch zukünftiger* erscheint, für dessen

---

ὑπουρανίοις verwandelt haben, welche Conjectur *Erasm.*, *Beza* und *Gundling* (b. *Wolf*) billigten. *Luther*, welcher *unter dem Himmel* übersetzt, hat wohl nicht *ἐν* für *ὑπό* genommen, wie später *Alting* (b. *Wolf*), sondern *erklärend* übertragen.

Kampf die Leser die Rüstung annehmen sollten. Daher auch nicht *jeder Tag, an welchem der Teufel besondere Macht hat* (*Bengel, Zachar., Olsh.*), sondern die nachdrückliche Bezeichnung ἡ ἡμέρα ἡ πονηρά konnte dem Leser nur einen einzelnen, ihm bekannten, κατ' ἐξοχὴν bösen Tag zur Vorstellung bringen, und das ist *der Tag, an welchem die satanische Macht* (ὁ Πονηρός) *ihren letzten und grössten Ausbruch erhebt*, welchen letzten Ausbruch des antichristlichen Reichs P. kurz vor der Parusie erwartete (s. *Usteri* Lehrbegr. p. 348 ff.). Vrgl. auch *Koppe*. — *καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι*) Diess στῆναι entspricht dem vorherigen ἀντιστῆναι, dessen *Erfolg* es ist, und in der Mitte zwischen ἀντιστῆναι und στῆναι liegt ἅπαντα κατεργασ.: „*widerstehen am bösen Tage und nachdem ihr Sämmtliches vollendet haben werdet, stehen.*" Letzteres ist die Bezeichnung des Siegers, welcher nach vollendetem Kampfe nicht niedergestreckt oder auf der Flucht ist, sondern *steht*. Vrgl. Xen. Anab. 1, 10, 1. Was aber mit ἅπαντα gemeint sei, ergiebt der Zusammenhang mit Nothwendigkeit, nämlich *Alles, was zu dem in Rede stehenden Kampfe gehört*, das gesammte Kampfwerk nach allen seinen Theilen und Handlungen; κατεργάζεσθαι aber bleibt in seiner gewöhnlichen Bedeutung *peragere, conficere*, und ist nicht mit *Oecum., Theophyl., Camerar., Beza, Grot., Calov., Kypke, Koppe, Flatt, Holzh., Harless, Olsh., de Wette* u. M. im Sinne von *debellare, bewältigen* zu nehmen, in welchem Sinne es zwar, wie unser *abthun*, auch *niedermachen* und das Lat. *conficere*, gebräuchlich genug ist (s. d. *Lexica* u. *Kypke* II. p. 301.), aber nie von Paulus, so oft er auch das Wort hat, noch sonst im N. T. gebraucht wird, und hier nur dann vom Texte gefordert wäre, wenn ἅπαντας stände *). *De Wette* wirft uns. Fassung vor, sie sei matt. Diess ist sie aber um so weniger, da κατεργάζεσθαι für ein grosses und schweres Werk (Herod. 5, 24. Plat. Legg. 3. p. 686. E. al. u. s. *Fritzsche* ad Rom. I. p. 107.) das *bezeichnende* Wort, und auch ἅπαντα (nicht blos πάντα) *gewählt* ist (Alles ohne Ausnahme, s. *Valcken*. Schol. I. p. 339.). Abzuweisen auch *Erasm., Beza* (welcher diese Erklärung neben der Fassung *prostratis* vorschlägt und für besser zu halten

---

*) Das fühlte *Koppe*, daher er nach dem Vorschlag *Kypke's* ἅπαντα als *Mascul.* betrachtete! Auch in den Stellen, welche *Kypke* für κατεργάζεσθαι πάντα statt κατεργ. πάντας anführt, ist πάντα im *Neutral*sinn zu belassen, und κατεργ. *vollbringen, ausrichten*. Frei, aber dem Sinne nach richtig *Luther*: „Alles wohl ausrichten und das Feld behalten möget."

geneigt ist), *Calixt.*, *Morus*, *Rosenm.* u. M.: „*omnibus rebus probe comparatis ad pugnam*“ (*Bengel*). Diess wäre παρασκευασάμενοι (1. Kor. 14, 4.), und welch ein überflüssiger Gedanke käme so heraus, zumal da nun στῆναι gar nichts Verschiedenes von ἀντιστῆναι wäre! Die kritisch gesicherte Uebersetzung der *Vulg.* endlich: *in omnibus perfecti* (vrgl. *Lucif.*, *Ambros.*, *Pelag.*), ist nicht mit *Estius* als Sinn unserer Lesart zu betrachten (πάντα soll für κατὰ πάντα, und κατεργασ. passivisch zu fassen sein!), sondern drückt die Lesart κατειργασμένοι aus, welches sich corrumpirt noch bei A. (κατεργασμένοι) findet. *Erasm.* vermuthete eine Corruption der *Latein.* Codd.

V. 14. *Wie sie demnach*, der vorherigen Aufforderung gemäss mit der πανοπλία τοῦ θεοῦ angethan, *da stehen sollen.* — στῆτε) ist nicht wieder, wie das vorherige στῆναι, das Stehen des Siegers, sondern das *Dastehen des zum Kampfe Bereiten.* Rabbinische Stellen bildlicher Beziehung bestimmter Waffen auf geistliche Kampfmittel s. b. *Schoettg.* Hor. p. 791 f. — περιζωσάμενοι τὴν ὀσφύν) *euch umgürtet habend an der Lende.* Vrgl. Jes. 11, 5. Zum *Singul.* τ. ὀσφ. vrgl. Eur. El. 454.: ταχυπόρος πόδα, u. s. *Elmsl.* ad Eur. Med. 1077. Den *Gürtel* oder *Leibgurt* (ζωστήρ, die Weichen und den Leib unterhalb des Brustpanzers deckend, auch ζώνη genannt, *Jacobs* ad Anthol. VIII. p. 177., nicht mit ζῶμα, dem untern Theil des Panzerhemdes, zu verwechseln) nennt P. zuerst, denn diesen angelegt zu haben, war das erste und nothwendigste Erforderniss des zum Kampfe bewaffnet dastehenden Kriegers; ein kampfbereiter Krieger ohne Gürtel ist eine Contradictio in adjecto; denn der Gürtel war es, was erst die ungehinderte Haltung und Bewegung und die erforderliche Attitüde des Kriegers herstellte. Daher ist nicht mit *Harless* anzunehmen, P. habe den Gürtel als *Schmuck* gedacht. — ἐν ἀληθείᾳ) instrumental. *Mit Wahrheit* sollen sie gegürtet, d. h. *Wahrheit soll ihr Gürtel sein.* Vrgl. Jes. 11, 5. Wie dem wirklichen Krieger ohne den Leibgurt der ganze *aptus habitus* zum Kampfe (das ist das Tertium comparationis) fehlen würde, so auch dem geistlichen Krieger, wenn er nicht mit Wahrheit ausgestattet ist. Hieraus erhellt sogleich, dass ἀλήθεια nicht *objectiv* zu fassen ist, vom *Evangel.*, welches vielmehr erst nachher V. 17. mit ῥῆμα θεοῦ bezeichnet wird, sondern *subjectiv*, Wahrheit als inneres Eigenthum, d. h. *Uebereinstimmung der Erkenntniss mit der im Evangelium gegebenen objectiven Wahrheit.* Die Erklärung *Aufrichtigkeit* (*Calvin*, *Bod.*, *Estius*, *Olsh.*, *Bisp.* u. M.) ist, weil eine einzelne Tugend aus-

drückend, nach dem Contexte zu enge (vrgl. das folgende *δικαιοσύνη*, *πίστις* etc.), und der Begriff flösse auch mit dem folgenden *δικαιοσ.* zusammen, was auch von der Fassung *christliche Rechtschaffenheit* (*Morus*, *Winzer*) gilt. — *τὴν θώρακα τῆς δικαιοσ.*) Genit. *appos.* Wie der wirkliche Krieger die Brust geschützt hat, nachdem er „*θώρηκα περὶ στήθεσσιν ἔδυνεν*“ (Hom. Il. *γ*, 332.), so soll bei euch die *δικαιοσύνη* dasjenige sein, was euere Brust (Gemüth und Willen) den feindlichen Einwirkungen der Dämonen unzugänglich macht. Die *δικαιοσύνη* aber ist *die christliche sittliche Rechtbeschaffenheit* (Röm. 6, 13.), da man, durch den Glauben gerechtfertiget, *der Sünde abgestorben ist und ἐν καινότητι ζωῆς lebt* (Röm. 6, 4.). *Harless* u. *Winzer* verstehen *die Gerechtigkeit aus dem Glauben*, womit aber, weil diese Gerechtigkeit mit dem Glauben gegeben ist, dem nachher noch ganz besonders ausgezeichneten *θυρεὸς τῆς πίστεως* vorgegriffen wird. Wie vorher mit *ἀλήθεια* die *intellectuelle* Rechtbeschaffenheit des Christen bezeichnet war, so hier mit *δικαιοσύνη* seine *sittliche* Rechtbeschaffenheit.

V. 15. Und was dem wirklichen Krieger die *ὑποδήματα*, die *Feldschuhe* Xen. Anab. 4, 5, 14. (*caligae*, vrgl. d. Hebr. סְאוֹן Jes. 9, 4., s. *Gesen.* Thes. II. p. 932. *Bynaeus* de calc. Hebr. p. 83 f.), leisten, dass er nämlich behenden und sichern Trittes dem Feinde entgegenrücken kann, das soll euch geistlichen Kriegern die *ἑτοιμασία τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης* leisten, vermöge deren ihr rührig und fest den teuflischen Mächten entgegengehet. — *ὑποδησάμενοι* etc.) *euch unterbunden habend die Füsse mit der Bereitheit des Evangeliums des Friedens.* *ἐν* steht nicht für *εἰς* (*Vulg.*, *Erasm.*, *Vatabl.* u. M.), sondern ist *instrumental* wie V. 14., so dass die *ἑτοιμασία* als die *Fussbekleidung selbst* gedacht ist. Gut *Beza:* „Non enim vult nos docere dumtaxat, oportere nos esse calceatos, sed calceos etiam, ut ita loquar, nobis praebet.“ — *ἑτοιμασία* (bei den Classikern *ἑτοιμότης*, Dem. 1268. 7., doch s. auch Hippocr. p. 24. 47.) heisst *Bereitheit**), es sei nun ein *äusseres* Bereitstehen (Joseph. Antt. 10, 1, 2.: *δισχιλίους ἐκ τῆς ἐμοὶ παρούσης ἵππους εἰς ἑτοιμασίαν ὑμῖν παρέχειν ἕτοιμός εἰμι*), oder ein *inneres* Bereitsein, *promptitudo animi.* So LXX. Ps. 10, 17. vrgl. *ἑτοίμη ἡ καρδία*

*) Sap. 13, 12., wenn die Lesart richtig ist, heisst es auch *Zubereitung.* Die *Vulg.* übersetzt an u. St. *in praeparatione* (vrgl. Artem. 2, 57.)

Ps. 57, 7. 112, 7., wo die LXX. den Begriff des bereiten Muthes, welcher im Hebr. durch Formen des Stammes כּוּן ausgedrückt ist, durch ἑτοιμασία und ἕτοιμος bezeichnen, der Bedeutung *bereiten, zurichten,* folgend, welche כּוּן in allen davon vorkommenden Conjugationen (Deut. 32, 6. Ps. 8, 4. Gen. 43, 15. Prov. 19, 29. Neh. 8, 11. Ps. 59, 5.) neben der Bedeutung des Hinstellens, Feststellens hat, wovon jene abgeleitet ist. Daher übersetzen die LXX. auch מָכוֹן (*Grundveste,* wie Ps. 89, 15.) durch ἑτοιμασία, nicht als ob ἑτοιμασία nach ihrem Sprachgebrauch das Fundament *hiesse,* was es nie heisst, sondern weil sie מכון im Sinne von ἑτοιμασία *verstanden.* So Esr. 2, 68., wo das Haus Gottes errichtet werden soll auf τὴν ἑτοιμασίαν αὐτοῦ, *auf die Bereitschaft desselben,* d. i. auf das noch bereit liegende Fundament. Eben so Esr. 3, 3. Ps. 89, 15. Dan. 11, 20. 21. Falsch daher haben *Wolf* (nach Aelteren), *Bengel, Zachar., Morus, Koppe, Rosenm., Flatt* u. M. ἑτοιμασία *fundamentum* oder *firmitas* erklärt, so dass P. bezeichne: „vel constantiam in tuenda religione Christi, vel religionem adeo ipsam, certam illam quidem et fundamento, cui insistere possis, similem,“ *Koppe.* Diess ist gegen den Sprachgebrauch nicht nur (s. vorher), sondern auch gegen den Context, da der Begriff nicht zu der bildlichen Vorstellung der Beschuhung passt. Es ist die *Bereitheit,* der bereite Muth, aber nicht *zur Verkündigung des Evangeliums* (so, zum Theil unter Beziehung auf Jes. 52, 7., *Chrys., Oecum., Pelag., Erasm., Luther, Vatabl., Clarius, Corn. a Lap., Er. Schmid, Estius, Grot., Calov., Calixt., Michael.* u. M., auch *Rück., Meier, B. Crus.*), da ja P. zu Mit*christen,* nicht zu Mit*lehrern* redet, sondern die Bereitheit, nämlich zum Kampfe, *welche das Evangel. verleiht,* welche durch dasselbe hergestellt wird. So *Oecum.* (welcher diese Fassung neben jener hat), *Calvin, Castal.* u. M., auch *Matthies, Holzh., Harless, Olsh., Winzer, de Wette.* Die Erklärung von *Schleusn.*: „instar pedum armaturae sit vobis *doctrina salutaris, — — quae vobis semper in promptu sit,*“ ist wegen V. 17., wornach das Evangelium das *Schwerdt* ist, abzuweisen. — τῆς εἰρήνης) *Inhalt* des Evangel., und zwar mit contextmässiger Wahl bezeichnet. Denn den *Frieden* κατ᾽ ἐξοχήν, d. i. den Frieden mit Gott Rom. 5, 1., verkündigt das Evangel., und flösst gerade dadurch Muth zu dem betreffenden *Kampfe* ein (Rom. 8, 31. 38. 39.). Contextwidrig *Erasm.* Paraphr.: „evangel., quod non tumultu, sed *tolerantia tranquillitateque defenditur,*“ und *Michael.*: der Friede *zwischen Juden und Heiden* sei gemeint. Fasst man aber mit *Koppe* u. *Morus* das *heilbringende* (vielmehr: das *heil-*

verkündende, vrgl. 1, 13.) Evangelium (nach dem weitern Sinne von שלום), so geschieht diess ohne Grund aus dem Texte und zum Nachtheil der speciellen Färbung der Darstellung. *Winzer* endlich verbindet wider die Einheit des Sinnes den Frieden mit Gott *und* das ewige Heil.

V. 16. Ἐπὶ πᾶσιν) nicht: *vor allen Dingen* (*Luther*, *Castal.*, *Mich.* u. M.), sondern: *zu Allem noch hinzu*. Vrgl. Luk. 3, 20. Polyb. 6, 23, 12.: ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις προςεπικοσμοῦνται πτερίνῳ στεφάνῳ. S. *Wetst.* ad Luc. 16, 26. *Matthiae* p. 1371. Durch die drei vorher V. 14. 15. genannten Stücke (welche sämmtlich am Leibe festgemacht werden) ist der Körper kriegerisch angezogen; was nun noch fehlt und zu Allem noch hinzukommen muss, ist Schild, Helm, Schwerdt, V. 16. 17. — τὸν θυρεόν) θυρεός, welches Polyb. als das erste Stück der Römischen πανοπλία nennt und näher beschreibt (6, 23, 2 ff.), ist bei Homer das Vorgesetzte, welches den Eingang verschliesst (Od. ι, 240. 313.), und erst bei Späteren (Plutarch, Strabo u. s. w.) der *Schild* (s. *Lobeck* ad Phryn. p. 366. u. *Wetst.* z. u. St.), und zwar *scutum*, der grosse, 4 Fuss lange und 2½ Fuss breite Schild, zum Unterschiede von dem runden und kleinern *clypeus*, ἀσπίς. S. *Lips.* de milit. Rom. 3, 2. ed. Plant. 1614. p. 106 ff. *Alberti* u. *Kypke* z. u. St. *Ottii* Spicil. p. 409 f. Vrgl. das Homerische σάκος und das Hebr. צִנָּה. Nicht ἀσπίς sagt P., weil er den christlichen Kämpfer als *Schwerbewaffneten* darstellt. — τῆς πίστεως) Genit. *apposit.* wie τῆς δικαιοσύν. V. 14. Der Glaube aber ist nicht der Wunderglaube (*Chrys.*), sondern die *fides salvifica* (2, 8.), durch welche der Christ der Vergebung seiner Sünden um des Opfertodes Christi willen und des Messianischen Heils gewiss ist (1, 7. 2, 5 ff. 3, 12.), den heiligen Geist als Angeld des ewigen Lebens (1, 13. 14.) und somit Christum im Herzen hat (2, 17.), und als Kind Gottes (1, 5. Rom. 8, 15 f. Gal. 4, 5 ff.) unter dem Regimente der Gnade (Rom. 8, 14.) so ganz Gotte angehört (Rom. 6, 11.), dass er durch nichts von der Liebe Gottes zu ihm getrennt werden kann (Rom. 8, 38.), und auch seinerseits nur dem Dienste Gottes geweiht ist (1, 4. Rom. 7, 4. 6. 6, 22.), und daher über die widergöttliche Macht des Satans den Sieg davonträgt durch Gott (Rom. 16, 20. 2. Thess. 3, 3.). Nur der wankende Glaube ist dem Teufel zugänglich (2. Kor. 11, 3. vrgl. 1. Petr. 5, 8. 9.). — ἐν ᾧ) *mittelst dessen*, d. i. durch dessen Vorhaltung. — δυνήσεσθε) denn der in Rede stehende Kampf ist *zukünftig*. S. z. V. 13. — τοῦ πονηροῦ) des sittlich Bösen κατ' ἐξοχήν, d. i. *des Teufels*. 2. Thess. 3, 3. Matth. 5, 37. 6, 13. 13, 19. 38. Joh. 17, 15. al. —

*τά**) *πεπυρωμένα*) Vrgl. Apollod. Bibl. 2, 5, 2. Leo Tact. 15, 27. ed. Heyn. auch *πυρφόροι ὀϊστοί* b. Thuc. 2, 75., *βέλη πυρφόρα* Diod. 20, 96. Zosim. Hist. p. 256. 2. Die *Malleoli* sind gemeint, d. i. Pfeile mit brennbarem Stoffe versehen und angezündet abgeschossen, welche (auch den Hebräern bekannt, s. d. Ausl. z. Ps. 7, 14.) bei Griechen und Römern im Gebrauche waren und von derartigen Wurfspiessen (*falaricis*) zu unterscheiden sind. Die Beschreibung der *malleoli* s. b. Ammian. Marc. 23, 4. u. s. überh. *Lydius* Agonist. p. 45. de re mil. p. 119. 315. *Spanh.* ad Julian. Orat. p. 193. *Vergiftete* Pfeile (Od. *α*, 260 f. Virg. Aen. 9, 773. Ps. 38, 3. Hiob 6, 4. u. s. *Lyd.* de re mil. p. 118.) sind nicht gemeint (wie *Bodius, Hammond, Bochart* wollten), da solche nicht in Brand *sind* (*πεπυρωμένα*), sondern Brand (Entzündung) *erregen.* Der *Zweck* des Prädicats ist übrigens, das *Feindselige und Verderbliche* der teuflischen Anfechtungen darzustellen; speciellere Ausdeutungen aber, wie von den durch den Satan angeregten *brennenden Begierden* (*Chrys., Theophyl.*, vrgl. *Oecum.*), oder von *Zweifeln* und von der Angst der Verzweifelung (*Bodius*), sind um so ungehöriger, da im ganzen Contexte von den teuflischen Angriffen überhaupt, nicht von einzelnen Arten derselben, die Rede ist. — *σβέσαι*) Die Schilder der Griechen und Römer waren in der Regel von Holz mit dickem Lederüberzuge (Hom. Il. *ε*, 452. Herod. 7, 91. Polyb. l. l. Plin. 8, 39., s. überh. *Lips.* de milit. Rom. 3, 2. p. 109 ff.). So denkt auch P. den Glauben unter dem Bilde eines solchen Schildes, welcher nicht blos überhaupt verhindert, dass die Geschosse den Krieger erreichen, sondern auch durch seinen Ueberzug bewirkt, dass dieselben das Holz des Schildes nicht entflammen können, sondern auslöschen müssen, so dass also durch das Vorhalten des Schildes die in Brand befindlichen Pfeile gelöscht werden.

V. 17. Nicht ein *Punkt* ist vorher zu setzen, wie *Lachm.* u. *Tisch.* haben, da V. 18. auf das Ganze von *στῆτε* an V. 14—17. sich bezieht (s. z. V. 18.), sondern blos ein *Komma.* P. geht nämlich aus der Participialstructur in die des Verbi finiti über, wie 1, 20., wozu ihn die steigende Lebhaftigkeit seiner bildlichen Vorstellung hinzog, welche ihn auch veranlasste, jetzt auch das *Object* (*περικεφαλαίαν* und *μάχαιραν* V. 17.) vorantreten zu lassen. — In natürlicher Folge übrigens nennt P. *zuerst* das Nehmen des Helmes und *dann* des

*) Im Artikel liegt, dass Satan auch noch *andere* Pfeile, als brennende, schiesst. S. *Kühner* ad Xen. Anab. 4, 6, 1.

Schwerdtes, weil die Linke bereits den Schild hat (V. 16.), nach dem Nehmen des Schwerdtes also keine Hand mehr frei ist. — τοῦ σωτηρίου) wieder Gen. *appos.* *Das Heil*, d. i. das Heil κατ' ἐξοχήν, *das Heil des Messiasreichs*, dessen der Christ (*vor* der Parusie als *idealen* Besitzes, Rom. 8, 24.*)) theilhaftig ist, gereicht ihm, seinem Bewusstsein angeeignet, zum Schutz gegen die auf sein ewiges Leben gerichteten Angriffe des Teufels, wie der Helm, welcher den Krieger vor den tödtenden Kopfwunden schützt. Ueber die Römischen *Helme* s. *Lipsius* de milit. Rom. 3, 5. p. 122 ff. Zu dem substantivirten σωτήριον vrgl. Luk. 2, 20. 3, 6. Act. 28, 28.; oft bei Classikern und bei d. LXX., s. *Schleusn.* Thes. s. v. Weder *Christus selbst* (*Theodoret.*, *Bengel*), noch das *Evangel.* (*Holzh.*) ist gemeint. Zwar hat P. das Wort σωτήριον nirgends; grade hier aber erklärt es sich aus Reminiscenz von LXX. Jes. 59, 17. — δέξασθε) *nehmet an*, nämlich von Gott (V. 13.), der euch diesen Helm darbietet. — τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος) Der Genit. kann hier *nicht* appositionell sein (gegen *Harless* u. *Olsh.*), da die Erklärung ὅ ἐστι ῥῆμα θεοῦ folgt, aus welcher erhellt, dass das Schwerdt des Geistes nicht der Geist selbst, sondern eben etwas Anderes ist, nämlich das Wort Gottes (vrgl. Hebr. 4, 12.). Hätte P. den Geist selbst als Schwerdt bezeichnen wollen, so wäre die Erklärung ὅ ἐστι ῥῆμα θεοῦ ungehörig gewesen, da das Wort Gottes und der heilige Geist Verschiedenes sind**); auch Rom. 7, 6. heisst πνεῦμα nichts Anderes als der heilige Geist. Die μάχαιρα τοῦ πνεύμ. ist *das Schwerdt, welches der heilige Geist darreicht* (vrgl. τὴν πανοπλίαν τ. θεοῦ V. 11. 13.), und dieses Schwerdt ist das Wort Gottes, das Evangelium (vrgl. z. 5, 26.), dessen Inhalt der Geist dem Bewusstsein des Christen lebendig vermittelt, damit dieser durch die göttliche Kraft des Evang. (Rom. 1, 16.) sich gegen die Angriffe der teuflischen Gewalten vertheidige und sie überwinde, wie der Krieger mit dem Schwerdt den Feind abwehrt und überwindet. *Beschränkungen* des ῥῆμα θεοῦ, entweder auf die *Gebote* Gottes (*Flatt*), oder auf die göttlichen *Drohungen gegen die Christenfeinde* (*Koppe*), sind so willkürlich und ungehörig, wie die Erklä-

*) Daher P. 1. Thess. 5, 8. περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας sagt, was jedoch nicht berechtiget, an u. St. mit *Cajet.*, *Calvin*, *Zanch.*, *Bodius*, *Estius*, *Grot.*, *Calixt.*, *Mich.*, *Rosenm.*, *Meier*, *Winzer* u. M. *Hoffnung des Heils* zu erklären.

**) Zwar bemerkt *Olsh.*, das Wort seinem innern Wesen nach sei Geist als Ausfluss Gottes des Geistes. Allein das ist ein *quid pro quo;* denn nicht *Geist* würde hier das Wort genannt wie Joh. 6, 63.), sondern *der Geist*, d. h. *der heilige Geist selbst.*

rung von τοῦ πνεύματος vom *menschlichen* Geiste (*Morus, Rosenm.*) oder durch πνευματικήν (*Grot., Michael.* u. M., vrgl. schon *Chrys.*), was nach *Grot.* „*molliendis translationibus*" dienen soll, aber doch wieder durch τοῦ πνεύματος zu erklären sein würde. — ὅ ἐστι) nach gewöhnlicher Attraction auf τὴν μάχαιραν gehend. *Olsh.* bezieht es nach seiner irrigen Auffassung von τοῦ πνεύματος auf dieses. So schon *Basil.* c. Eunom. 11., welcher aus u. St. beweist, dass nicht blos der Sohn, sondern auch der Geist das Wort sei!

Anmerkung zu V. 14—17.: Bei der Auslegung dieser einzelnen Rüstungsstücke des geistlichen Kriegers ist es eben so unbefugt, die Vergleichungen zu pressen, indem man die *Vergleichungspunkte* bis in beliebige *Einzelnheiten* dessen, wozu die betreffenden Waffenstücke dienen mögen, verfolgt (welchen Fehler manche Aeltere begangen haben), wodurch die Subjectivität freien Spielraum erhält, und die lebendige objective Bildzeichnung des Apostels willkürlich zerlegt wird, — als es andererseits eigenmächtig ist, die Verschiedenheiten der Rüstungsbilder zu vernachlässigen, und zu sagen: „*universa potius armorum notio* tenenda est" (*Winzer* l. l. p. 14., vrgl. *Morus, Rosenm.* u. M.). Das wesentlich Charakteristische, die specifische Hauptsache, wodurch sich die genannten Stücke in Ansehung dessen, wozu sie dienen, von einander unterscheiden, muss das Wesen der Vergleichung mit den betreffenden geistigen Kampfmitteln abgeben, so dass sich P. *bewusst* gewesen sein muss, *weshalb* er z. B. die δικαιοσύνη als Panzer, den Glauben als Schild u. s. w. bezeichnete, indem er nämlich jene wirklich in der wesentlichen *Bestimmung* des Panzers, diesen in der wesentlichen *Bestimmung* des Schildes u. s. w. anschauete. Sonst wäre seine Darstellung ein Bilderspiel, dessen an sich so verschiedene Sonderbilder nicht begründet wären in der *Vor*stellung des *Dar*gestellten. Nicht entgegen steht, dass als Panzer *hier* die δικαιοσύνη, aber 1. Thess. 5, 8. der Glaube und die Liebe erscheint: denn die bildliche Betrachtungsweise kann am wenigsten bei einem so vielseitigen, reichen und lebhaften Geiste, wie Paulus, so stereotyp sein, dass sich ihm das Nämliche, was er hier unter dem Bilde des schützenden Panzers anschauete, auch gerade ein anderes Mal unter diesem selbigen Bilde hätte darstellen müssen. So erscheint ihm als Gott wohlgefälliges Opfer einmal Christus (Eph. 5, 2.), ein anderes Mal empfangene Liebesgaben (Phil. 4, 18.), ein anderes Mal der Christen Leiber (Röm. 12, 1.); unter dem Bilde des Saatkorns einmal der begraben werdende Leib (1. Kor. 15, 36 f.), ein anderes Mal das sittliche Verhalten (Gal. 6, 7.); unter dem Bilde des Sauerteiges einmal das sittliche (1. Kor. 5, 6.), ein anderes Mal das doctrinelle Verderbniss (Gal. 5, 9.) u. a. m.

V. 18. Nachdem P. V. 14—17. seinen Lesern vorgehalten hat, wie gewaffnet sie dastehen sollen, fügt er nun noch hinzu, dass und wie dieses Bereitstehen zum Kampfe *mit Gebet verbunden sein müsse:* „bei Gebet und Bitte aller Art, betend in jeglichem Zeitpunkte vermöge des Geistes.“ Diess sind zwei parallele Modalangaben, von welchen die zweite die erste näher bestimmt, und welche grammatisch und logisch mit στῆτε οὖν V. 14. zusammenhängen, nicht mit dem dazwischen stehenden δέξασθε V. 17., welches vielmehr selbst dem στῆτε untergeordnet und nur durch Abweichung von der Structur, statt im Participio, im Imperat. zu stehen gekommen ist, daher στῆτε οὖν die die ganze Schilderung V. 14—17. *regierende* Vorschrift bleibt. Wollte man an δέξασθε anschliessen, so würde zu diesem *momentanen* Acte weder πάσης noch ἐν παντὶ καιρῷ passen; denn es würde ja nicht gesagt, wie das Schwerdt des Geistes *gehandhabt* werden solle (*Olsh.*; vrgl. *Harless:* „die Stimmung, in welcher sie solche Waffen *führen* sollen“), sondern wie es *genommen* werden solle! — διὰ πάσης προςευχ. κ. δεήσ.) ist für sich zu nehmen, nicht mit dem folgenden προςευχόμ. zu verbinden (so *gewöhnlich*, auch *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, nicht *Meier* u. *B. Crus.*), weil sonst eine tautologische Breite des Ausdrucks entstände (nicht zu verwechseln mit der Ausdrucksweise προςευχῇ προςεύχεσθαι Jak. 5, 16.), deren Veranlassung *de Wette* willkürlich in Phil. 4, 6. vermuthet, und weil es eine Unmöglichkeit ist, διὰ πάσης προςευχῆς ἐν παντὶ καιρῷ zu beten*). διά bezeichnet hier: „*conditionem, in qua* locatus aliquid vel facias vel patiaris,“ *Fritzsche* ad Rom. I. p. 138., d. i. *während ihr jede Art von Gebet und Bitte anwendet,* keinerlei Gebet und Bitte unterlasset. Die, welche mit προςευχόμ. verbinden, nehmen διά *mittelst.* Aber s. vorher. Der Ausdruck πάσης προςευχ. erhält seine Erläuterung durch das folgende ἐν παντὶ καιρῷ indem verschiedenen Zeitumständen verschiedene Gebetsarten nach Inhalt und Form angemessen sind. προςευχή und δέησις unterscheiden sich nicht so, dass jenes auf Erlangung eines Gutes, dieses auf Abwendung eines Uebels gehe (*Grot.* u. V.), was ganz ohne Nachweis aus dem Sprachgebrauche der einzelnen Worte nur von der Verbindung beider Worte abgenommen wird, sondern wie *Gebet* und *Bitte*, wovon nur jenes den heiligen Charakter hat und jeglichen Inhalts sein

*) Anders wäre die Sache, und diese Unmöglichkeit wäre nicht vorhanden, wenn es hiesse: διὰ πάσης προςευχῆς κ. δεήσ. καὶ ἐν π. καιρῷ.

kann, dieses hingegen auch an Menschen gerichtet sein kann und bittenden Inhalts ist. S. *Harless* z. u. St. und *Fritzsche* ad Rom. II. p. 372 f. — *ἐν παντὶ καιρῷ*) *zu jeder Frist.* Vrgl. Luk. 21, 36. — *ἐν πνεύματι*) würde, vom *menschlichen* Geiste (Rom. 8, 10.) gemeint, das *herzliche* Gebet im Gegensatze gegen das blos mündliche bezeichnen (*Castal.*, *Zanch.*, *Er. Schmid*, *Grot.*, *Morus*, *Koppe*, *Rosenm.* u. M.). Aber dieser Gegensatz verstand sich so sehr von selbst, dass eine solche Charakterisirung des Gebetes in vorliegendem, lauter specifisch christliche Momente häufenden Redeflusse ganz fremdartig wäre. *Der heilige Geist* ist gemeint (V. 17.), vermöge dessen der Christ beten soll. S. Rom. 8, 15. 26. Gal. 4, 6. — *καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπν.* etc.) knüpft an das allgemeine *προςευχόμενοι ἐν π. κ. ἐν πν.* etwas *Besonderes* an, nämlich die *Fürbitte*, und zwar für alle Christen und insonders für den Apostel selbst: *und indem ihr in Ansehung dessen wachsam seid durch jegliches Anhalten und Bitten für alle Heilige und für mich* u. s. w. Nach *de Wette* soll *εἰς αὐτὸ ἀγρ.* noch zu der allgemeinen Ermahnung zum Gebete gehören, und *ἐν π. προςκαρτ.* etc. die Hinzufügung eines Besondern sein wie *ἐν εὐχαρ.* Kol. 4, 2. Allein wie müssig wäre dann *κ. εἰς αὐτὸ ἀγρ.*, da vorher das *beständige* Beten schon so angelegentlich ausgedrückt ist! Auch verräth *καί* den Uebergang zu einem *neuen* Moment des Gebets. — *εἰς αὐτό*) *in Bezug darauf, behuf dessen,* nämlich des eben geforderten *προςεύχεσθαι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι.* Mit *αὐτό* wird nämlich das bezeichnet, *wovon gerade die Rede ist,* und es unterscheidet sich von *αὐτὸ τοῦτο* (die *Recepta*) nur so, dass Letzteres den in Rede befindlichen Gegenstand zugleich demonstrativ, also bestimmter bezeichnet, s. z. V. 22. *Kühner* ad Xen. Mem. 3, 10, 14. Nach *Holzh.* (vrgl. *Koppe*) soll es sich auf *ἵνα μοι δοθῇ* beziehen. Dann müsste aber *εἰς τοῦτο* stehen, und überdiess wäre *περὶ πάντων τῶν ἁγίων* logischer Weise dagegen. — *ἐν πάσῃ προςκαρτ. κ. δεήσει περὶ π. τ. ἁγ.*) ist *instrumental* und gehört *zusammen*, so dass *περὶ πάντ. τ. ἁγ.* auch mit zu *προςκαρτ.* zu beziehen ist: *dadurch, dass ihr auf alle Weise anhaltet und bittet für alle Heiligen.* Nach *Rück.* ist *ἐν πάσῃ προςκ. κ. δεήσει* hinzugesetzt, um *περὶ πάντ. τ. ἁγ.* anknüpfen zu können. Aber hätte denn P. nicht blos *εἰς αὐτὸ ἀγρυπν. περὶ πάντ. τ. ἁγ.* schreiben können, und zwar ohne missverstanden zu werden? Nein, das an sich entbehrliche *ἐν πάσῃ προςκ. κ. δεήσ.* giebt seiner Rede den Nachdruck des Angelegentlichen und Feierlichen. Vrgl. *Bornem.* Schol. in Luc. p. XXXVIII f. — *πάσῃ*) wie vorher *πάσης*. — *προς-*

καρτερήσει) *Beharrlichkeit,* worin? ist schon aus dem Contexte klar, und wird durch καὶ δεήσει noch ausdrücklich bestimmt, so dass προςκαρτ. καὶ δεήσ. den Charakter eines richtigen ἓν διὰ δυοῖν hat, indem καὶ δεήσει *explicativ* hinzutritt. S. *Fritzsche* ad Matth. p. 857.

V. 19. Καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ) καί: *und insonderheit.* S. *Fritzsche* ad Marc. p. 11. 713. ὑπὲρ drückt wie vorher das gangbare περὶ, den Sinn *in commodum* aus (s. *Schaef.* App. ad Dem. I. p. 190. *Buttm.* Ind. ad Mid. p. 188.), und nur die Form sinnlicher Anschauung, welche beiden Präpositionen zu Grunde liegt, ist verschieden, wie bei *über* und *um*, vrgl. 1. Petr. 3, 18. Unrichtig *Harless:* nur ὑπέρ drücke an sich die Beziehung der Fürsorge aus, nicht aber περί. Auch dessen Begriff, der des *Umgebens* (s. *Kühner* II. p. 291.), versinnlicht ja die Fürsorge daher auch bei Classikern, besonders bei Demosth., περὶ und ὑπὲρ ohne alle Verschiedenheit des Sinnes abwechseln, z. B. Phil. II. p. 74, 35.: μὴ περὶ τῶν δικαίων μηδ᾽ ὑπὲρ τῶν ἔξω πραγμάτων εἶναι τὴν βουλήν, ἀλλ᾽ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ χώρᾳ. 10. 16.: οὐ περὶ δόξης οὐδ᾽ ὑπὲρ μέρους χώρας πολεμοῦσι Xen. Mem. 1, 1, 17.: ὑπὲρ τούτων περὶ αὐτοῦ παραγνῶναι. Thuc. 6, 78, 1.: ὑπέρ γε τῆς ἐμῆς κινδυνεύειν, ἐνθυμηθήτω οὐ περὶ τῆς ἐμῆς μᾶλλον. — ἵνα μοι δοθῇ etc.) *Zweck* des ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προςκαρτ. κ. δεήσει ὑπὲρ ἐμοῦ, und somit *Inhalt der Fürbitte für den Apostel* (vrgl. z. 3, 16.): *damit mir gegeben werde Rede beim Aufthun meines Mundes,* d. h. damit mir von Gott nicht vorenthalten, sondern verliehen werde, was ich reden soll, wenn ich meinen Mund aufthue zum Reden. Dass P. das Reden *behuf Verkündigung des Evangel.* meine, ist aus dem Contexte (s. ἐν παῤῥησ. γνωρ. etc.) klar. Den Nachdruck aber hat δοθῇ, welchem im Folgenden ἐν παῤῥησίᾳ pragmatisch entspricht, denn diese Freimüthigkeit ist die *Folge* jenes Verliehenwerdens. Vrgl. Luk. 21, 15. Ueber ἀνοίγειν τὸ στόμα, welches an sich nichts Anderes als das Oeffnen des Mundes zum Reden darstellt, vrgl. z. Matth. 5, 2. 2. Kor. 6, 11. Der Ausdruck ist *graphisch*, und hat hier etwas *Feierliches*, ohne jedoch ein *qualitatives* Moment *der Rede selbst* zu enthalten, auch nicht den *improvisatorischen* Charakter (*Oecum.:* ἐν αὐτῷ τῷ ἀνοῖξαι ὁ λόγος προήει), welcher durch ἐν αὐτῇ τῇ ἀνοίξει τ. στ. oder auf ähnliche *bezeichnende* Weise ausgedrückt sein würde. Diess zugleich gegen *Calvin*, *Bodius*, *Zanch.*, *Mich.*, *Zachar.* u. M., auch *Koppe*, *Rück.*, *Matthies*, *Meier*, *B. Crus.*, *de Wette*, welche *mit Freimüthigkeit* erklären, was enge an λόγος anzuschliessen wäre, aber dem folgenden ἐν παῤῥησίᾳ γνωρίσαι nur vorgreifen

würde. Nach *Bulling.*, *Calov.*, *Corn. a Lap.* u. M.*) fassen *Harless* u. *Olsh.* die ἄνοιξις τοῦ στόματος als *Act Gottes* (vrgl. Ez. 3, 27. 29, 31. 32, 22. al.); es bezeichne *die verliehene Fähigkeit des Redens im Gegensatz zur frühern Gebundenheit der Zunge.* So würde P. gesagt haben: damit mir Rede gegeben werde dadurch, dass mein Mund aufgethan wird." Welch eine müssige Breite des Ausdrucks aber, da δοθῇ λόγος und ἄνοιξις τοῦ στόματος ganz *das Nämliche* wäre! *Kypke* u. *Koppe* ziehen ἐν ἀνοίξει τοῦ στ. μ. zum Folgenden, wobei *Kypke* ἐν παῤῥησίᾳ als Epexegese von ἀνοίξει τ. στ. μ. betrachtet, *Koppe* aber nach *Grot.***) ἐν παῤῥ. auf die *äussere* Freiheit bezieht: „non vinculis constrictus in carcere latens." Letzteres ist logisch falsch, da, so gefasst, ἐν παῤῥ. etwas ganz *Anderes* wäre als die ἄνοιξις τοῦ στόματος und also nicht appositionell, ohne καί, angefügt sein könnte, und sprachlich falsch, da παῤῥησία nie die äussere Freiheit bezeichnet und hier in seinem Sinne von Freimüthigkeit noch besonders durch παῤῥησιάσωμαι V. 20. klar ist. Vrgl. *Fritzsche* Diss. II. in 2. Kor. p. 99 f. Gegen *Kypke* aber ist, dass ein so blos exegetischer Zusatz, wie ἐν παῤῥ. zu ἐν ἀνοίξ. τ. στόμ. μ. wäre, dem feierlichen Styl und Pathos der Rede, die sich nicht etwa im Lehrtone bewegt, nicht entspräche. Auch *Köster* (in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 317.) zieht ἐν ἀνοίξ. τ. στόμ. μ. zum Folgenden und nimmt δοθῇ λόγος im bekannten classischen Sinne: *Jemand zum Worte kommen lassen*, ihm das Wort geben (Dem. 26. 18. 27. 9. 508. 16. 1220. 20., vrgl. λόγου τυχεῖν 229. 13.), so dass also P. sage: „dass mir Gelegenheit zu reden gegeben werde, nämlich beim Aufthun meines Mundes (d. i. wenn ich reden will) freimüthig zu verkündigen u. s. w." Aber auch so würde ἐν ἀνοίξει τοῦ στόμ. μου nur ein müssiger und schleppender Zusatz sein. — ἐν παῤῥησίᾳ γνωρίσαι etc.) *um mit Freimüthigkeit bekannt zu machen das Geheimniss des Evangel.*, d. i. das Geheimniss (s. z. 1, 9.), welches den *Inhalt* des Evang. ausmacht. Zu predigen war dem Ap. in seiner Gefangenschaft zu Cäsarea nicht benommen (Act. 24, 23.), wie auch späterhin zu Rom. nicht (Act. 28, 30 f.). Wollte man

*) Auch *Grot.* betrachtet die ἄνοιξις τοῦ στόματος als Act Gottes: „Sic Deus labia aperire dicitur, ubi materiam suppeditat sibi gratias agendi Ps. 51, 15.," — macht aber nach dem Rabbinischen פה פתחון (s. *Capell.* Spicil. p. 112. *Buxt.* Lex. Talm. p. 1872) *occasione* (loquendi) *data* daraus. Aber der Sinn „*Gelegenheit zu reden*" würde so nur dann herauskommen können, wenn stände ἵνα μοι δοθῇ ἄνοιξις τοῦ στόματός μου.

**) „ut ab hac custodia militari liber per omnem urbem perferre possem sermonem evang." etc.

ἐν παῤῥ. zum Vorhergehenden ziehen (*Vatabl.*: „ut detur mihi aperto ore loqui libere, ut notum faciam" etc.), so würde γνωρίσαι einer nothwendigen Modalbestimmung entbehren.

Anmerkung: Wäre die Recepta δοθείη ächt, so wäre die mit ἵνα eingeführte Zweckangabe *aus der Seele der Leser* angeführt, also im Charakter der *Oratio obliqua*. S. z. 1, 17.

V. 20. *Für welches* (dessen Sache zu führen) *ich das Gesandtenamt verwalte in Fessel.* Vrgl. z. 2. Kor. 5, 20. Es ist weder so zu erklären, als ob ὑπὲρ οὗ πρεσβεύων ἐν ἁλύσει εἰμί (*Zach.*, *Rück.*, *Matthies*), noch so, als ob ὑπὲρ οὗ καὶ ἐν ἁλύσει πρεσβεύω stände (*Grot.*: „nunc quoque non desino legationem" etc.), noch ist οὗ, wie *gewöhnlich* geschieht, blos auf τοῦ εὐαγγελ. zu beziehen, sondern auf τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγ., da diess das Object von γνωρίσαι war, diesem γνωρίσαι aber das πρεσβεύω pragmatisch entspricht. — πρεσβεύω) *wessen* Gesandter er sei, verstand sich dem Leser von selbst, nämlich *Christi*; eben so, *an wen* seine Gesandtschaft gerichtet sei, nämlich an alle Völker, vornehmlich die Heiden (Act. 9, 15. 22, 15. Rom. 1, 14. 11, 13. Gal. 2, 9.). Was *Mich.* meint, P. bezeichne sich als Abgeordneten Christi *an den Römischen Hof*, wäre, auch wenn er in Rom den Brief geschrieben hätte, eingetragen, da kein Leser in πρεσβεύω ohne nähere Bestimmung etwas Anderes als den *Apostel* bezeichnet finden konnte. — ἐν ἁλύσει) Zu ἐν vrgl. Redensarten wie εἰς τὴν ἅλυσιν ἐμπίπτειν Polyb. 21, 3, 3. Treffend übrigens *Wetst.*: „alias legati, jure gentium sancti et inviolabiles, in vinculis haberi non poterant." Aus dem *Singular* aber die *Custodia militaris*, in welcher P. in *Rom* war (Act. 28, 20. 2. Tim. 1, 16.), zu erkennen (*Baumg.*, *Paley*, *Flatt*, *Steiger*) ist voreilig, theils überhaupt deshalb, weil der Singul. keinesweges urgirt werden muss, sondern collectiv gefasst werden kann (*Bernhardy* p. 58 f.), theils insonders deshalb, weil P. auch zu Cäsarea, und zwar gleich seit Anfang seiner dortigen Gefangenschaft (s. z. Act. 24, 23), in der *Custodia militaris* zu denken ist, Act. 24, 27. 26, 29.*). Die *pragmatische Bestimmung* des Zusatzes ἐν ἁλύσει ist, das um so grössere *Bedürfniss* der παῤῥησία fühlen zu lassen, und so die Gewährung der gewünschten Fürbitte um so mehr zu motiviren. — ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησ. ὡς δεῖ με λαλ.). Dem ἵνα μοι δοθῇ — εὐαγγελίου V. 19. *parallel*, und zwar nicht tautologisch (gegen *Harless*), sondern durch ὡς

*) An letzterer Stelle steht nicht der Plural τῶν δεσμ. τούτων entgegen, welcher vielmehr der Plural *categoricus* ist und ganz unentschieden lässt, ob P. mit einer oder mehr Ketten gefesselt war.

δεῖ με λαλῆσαι den schon ausgesprochenen Gedanken *näher bestimmend*. Als solche Parallelen durch ein zweites ἵνα vrgl. Rom. 7, 13. Gal. 3, 14. 1. Kor. 12, 20. 2. Kor. 9, 3. *Harless* betrachtet dieses zweite ἵνα als dem ersten *subordinirt*. So sprächen die Worte nicht den Zweck aus, *weshalb P. seine Leser zum Gebet auffordere*, wie *Harless* angiebt, sondern den Zweck des δοθῇ λόγος etc. Allein diess wäre ungehörig, da δοθῇ λόγος etc. schon die ihm untergeordnete Zweckbestimmung *hat*, nämlich in ἐν παῤῥ. γνωρ. etc. *Bengel* u. *Meier* machen ἵνα von πρεσβεύω ἐν ἁλύσει abhängig (wobei *Meier* den Sinn einträgt, als ob ἵνα καὶ ἐν αὐτῇ παῤῥ. stände); allein der Zwecksatz: „damit ich darin so freimüthig rede, *wie ich verbunden bin zu reden*," ist dem πρεσβεύω ἐν ἁλύσει nicht logisch entsprechend, weil ohne Beziehung auf ἐν ἁλύσει. Hätte P. blos geschrieben: ἵνα παῤῥησιάσωμαι ἐν αὐτῷ (ohne ὡς δεῖ με λαλῆσαι), wodurch das παῤῥησ. emphatisch geworden wäre*), oder ἵνα πολλῷ μᾶλλον παῤῥησ. ἐν αὐτῷ, so wäre das logische Verhältniss befriediget. — ἐν αὐτῷ) nämlich *in dem Geheimnisse des Evangel.*, d. i. beschäftiget damit, in der Verkündigung desselben (*Matthiae* p. 1342.). *Harless* fasst ἐν vom *Quell* oder *Grund* der παῤῥησία, welcher in der Botschaft selbst ruhe [vielmehr: in dem Geheimnisse des Evangel., s. z. ὑπὲρ οὗ]. Allein der Context stellt das μυστήριον τοῦ εὐαγγ. als das *Object* der freimüthigen Rede dar (V. 19.); der *Quell* aber der παῤῥησία ist in *Gott* (s. 1. Thess. 2, 2.), was hier zwar nicht ausgesprochen, aber darin enthalten ist, dass dieselbe dem Ap. von den Lesern *erbeten* werden soll. — ὡς δεῖ με λαλῆσαι) gehört *zusammen*, und nach με ist kein Komma zu setzen, wodurch λαλῆσαι zu παῤῥησ. verbunden würde (*Koppe*), was aber deshalb unmöglich ist, weil παῤῥησ. schon das freimüthige *Reden* ausdrückt, λαλῆσαι also, wenn es näher bestimmend sein sollte, nothwendig eine Modalbestimmung bei sich haben müsste (vrgl. 1. Thess. 2, 2.). S. *Fritsche* Diss. II. in 2. Cor. p. 100 f.

V. 21. Δέ) zu einem andern Gegenstande überführend. — καὶ ὑμεῖς) *auch ihr*, nicht blos die Kolosser. Kol. 4, 8. 9. S. Einl. §. 2. Während die meisten Aelteren über dieses καί still hinweggehen (richtig jedoch im Allgemeinen *Bengel*: „perinde ut alii"), meinen *Rück.* u. *Matthies* seltsam genug: es stehe *im Gegensatz gegen den Apostel selbst*. Da käme ja der ungereimte Gedanke heraus: damit nicht blos ich,

*) Das scheint auch *Bengel* gefühlt zu haben, welcher ὡς δεῖ με λαλ. mit γνωρίσαι verband, worauf freilich kein Leser verfallen konnte.

sondern auch ihr wisset, wie es mir geht.“ *Zachar.* paraphrasirt, als ob καὶ τὰ κατ' ἐμέ stände. — τὰ κατ' ἐμέ) *meine Verhältnisse, meine Lage.* Phil. 1, 12. Kol. 4, 7. S. *Kühner* II. p. 119. — τί πράσσω) nähere Bestimmung von τὰ κατ' ἐμέ: *was ich mache*, d. h. *wie es mir geht*, *wie ich mich befinde**). So oft auch bei Classikern „de statu et rebus, in quibus quis constitutus est et versatur,“ *Ellendt* Lex. Soph. II. 629. Vrgl. Ael. V. H. 2, 35., wo der kranke Gorgias gefragt wird τί πράττοι, Plat. Theaet. p. 174. B. Soph. Oed. R. 74. u. s. *Wetst.* u. *Kypke* z. u. St. — Τύχικος) S. Act. 20, 4. Kol. 4, 7. 2. Tim. 4, 12. Uebrigens unbekannt. — ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς κ. πιστ. διάκ. ἐν κυρ.). So charakterisirt P. *empfehlend***) den Tychicus, und zwar *a*) als seinen geliebten Mitchristen und *b*) als seinen getreuen amtlichen Diener. Als letzterer wurde er eben zu solchen Gesandtschaftsreisen von Paulus gebraucht. Vrgl. 2. Tim. 4, 12. Auch Marcus empfängt nach 2. Tim. 4, 11. vom Ap. das Zeugniss, er sei ihm εὔχρηστος εἰς διακονίαν. *Andere*, wie *Grot.* (vrgl. *Calvin*), beziehen διάκονος nicht auf das Verhältniss zum Ap., sondern erklären *Diener des Evangeliums*, während *Estius* u. M. speciell das *Kirchenamt* des *Diaconus* verstehen. Allein Kol. 4, 7., wo διάκονος καὶ σύνδουλος vereiniget ist (Letzteres das dienende Verhältniss zum Ap., welches διάκονος aussagt, *mildernd*), spricht für unsere Fassung. — ἐν κυρίῳ) gehört nicht auch zu ἀδελφός, sondern nur zu διάκονος (gegen *Meier* u. *Harless*), da nur dieses einer specifischen Bestimmung bedurfte, um seinem wahren Verhältnisse nach hervorzutreten (und nicht unzart zu erscheinen). Nicht in ausserchristlichen Verhältnissen war Tychicus *Diener* Pauli, sondern *in Christo* bewegte sich sein Dienst, Christus war die Sphäre desselben, sofern er *amtlicher* διάκονος des Ap. war. Ohne Artikel ist ἐν κυρίῳ angeschlossen, weil mit διάκονος zur Einheit des Begriffes verbunden.

V. 22. Ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς) nämlich dass er von Kolossä ab zu euch reise. Kol. 4, 7—9. S. Einl. §. 2. — εἰς αὐτὸ τοῦτο) *in eben dieser Absicht.* S. *Bornem.* ad Xen. Mem. 3, 12, 2. *Pflugk.* ad Eur. Androm. 41. — ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν) muss wegen εἰς αὐτὸ τοῦτο nothwendig dasselbe

---

*) *Andere*, wie *Wolf:* was ich *thue*. Allein das *wusste* der Leser. Er that das Eine, was er immer trieb. S. V. 19. 20.

**) Eine speciellere Absicht in Bezug auf πιστός anzunehmen, dass es nämlich den Tychicus als *glaubwürdigen* Berichterstatter darstellen soll (*Grot.*), ist abzuweisen, weil Tychicus ohne Zweifel den Lesern bekannt war (Act. 20, 4.). Anders im Verhältnisse zu den Kolossern. S. z. Kol. 4, 7.

sagen, was ἵνα εἰδῆτε τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω V. 21. gesagt hat, daher *Rück.* ganz verfehlt ἵνα γνῷ τε τὰ περὶ ὑμῶν conjicirt hat, und auch Kol. 4, 8. mit *Lachm.* nach überwiegenden Zeugen ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν zu lesen ist. — Der *Plur.* ἡμῶν meint *Paulum und die bei ihm Befindlichen* (s. Kol. 4, 10 ff. Philem. 10 f. 23 ff.), über welche die Auskunft ebenfalls dem Berichte des Tychicus vorbehalten war. — παρακαλέσῃ) *tröstete.* Denn Leiden und Trübsale, welche P. erdulden musste (vrgl. V. 20.), hatte Tychicus zu berichten, und darüber sollten die Leser μὴ ἐκκακεῖν 3, 13. Erweiterungen des Begriffs (*Rück.:* „erheben durch Zusprache jeder Art," *B. Crus.: stärken;* vrgl. *Estius,* welcher *exhortetur* vorschlägt) sind willkürlich.

V. 22 f. Zwiefacher Segenswunsch zum Schlusse, wobei aber P. nicht, wie bei den Schlussformeln der übrigen Briefe, die Leser direct anredet (*μεθ' ὑμῶν, μετὰ πάντων ὑμῶν, μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν*). Diese Verschiedenheit ist um so mehr als blos *zufällig* zu betrachten, da ja P. eben noch seine Leser direct angeredet *hat,* und da ein μεθ' ὑμῶν oder dergl. eben nur die Leser anreden würde, wie so oft im Briefe selbst geschehen ist, übrigens an sich ganz unbestimmt lassend, *wer* die Leser seien. Denn was *Grot.* zu V. 24. behauptet: „*Non Ephesios tantum salutat, sed et omnes in Asia Christianos,*" liegt nicht in τοῖς ἀδελφοῖς, welches vielmehr ganz das einfache ὑμῖν *vertritt,* indem P. seine Leser *in dritter Person* sich vorstellt. Nach *Wieseler* p. 444 f. grüsst V. 23. die Judenchristen (ἀδελφ.) und V. 24. die Heidenchristen (πάντων) in Ephesus. Unwahrscheinlich an sich, zumal in *diesem* Briefe, welcher die Einheit beider so geflissentlich hervorhebt; und die vermeintliche unterscheidende Beziehung wäre weder erkennbar, noch der apostolischen Weisheit entsprechend. — εἰρήνη) nicht *concordia,* wie *Calvin* empfiehlt („quia mox fit dilectionis mentio," vrgl. auch *Theodoret.* u. *Oecum.*), sondern, wie *Calvin* selbst erklärt: *Heil, Segen,* שלום, ohne nähere Bestimmung, weil es das *Valete* (ἔῤῥωσθε Act. 15, 29.) am Briefschlusse vertritt*), und weil jener besondere Sinn aus dem Inhalte des Briefs (vrgl. hingegen 2. Kor. 13, 11.) durchaus nicht dargeboten ist. — ἀγάπη μετὰ πίστεως) ist Ein Object, nicht zwei. Nach dem allgemeinen *Heil!* hebt nämlich P. noch das höchste *sittliche* Moment hervor, welches er seinen Lesern wünscht. Er schreibt aber nicht καὶ ἀγάπη καὶ πίστις, weil

*) Daher auch nicht vom *Frieden der Versöhnung* zu erklären (*Bengel, Matthies* u. M.), so wenig hier, wie in den *Eingangs*grüssen der Briefe, wo es das briefliche *Salutem,* εὖ πράττειν, vertritt.

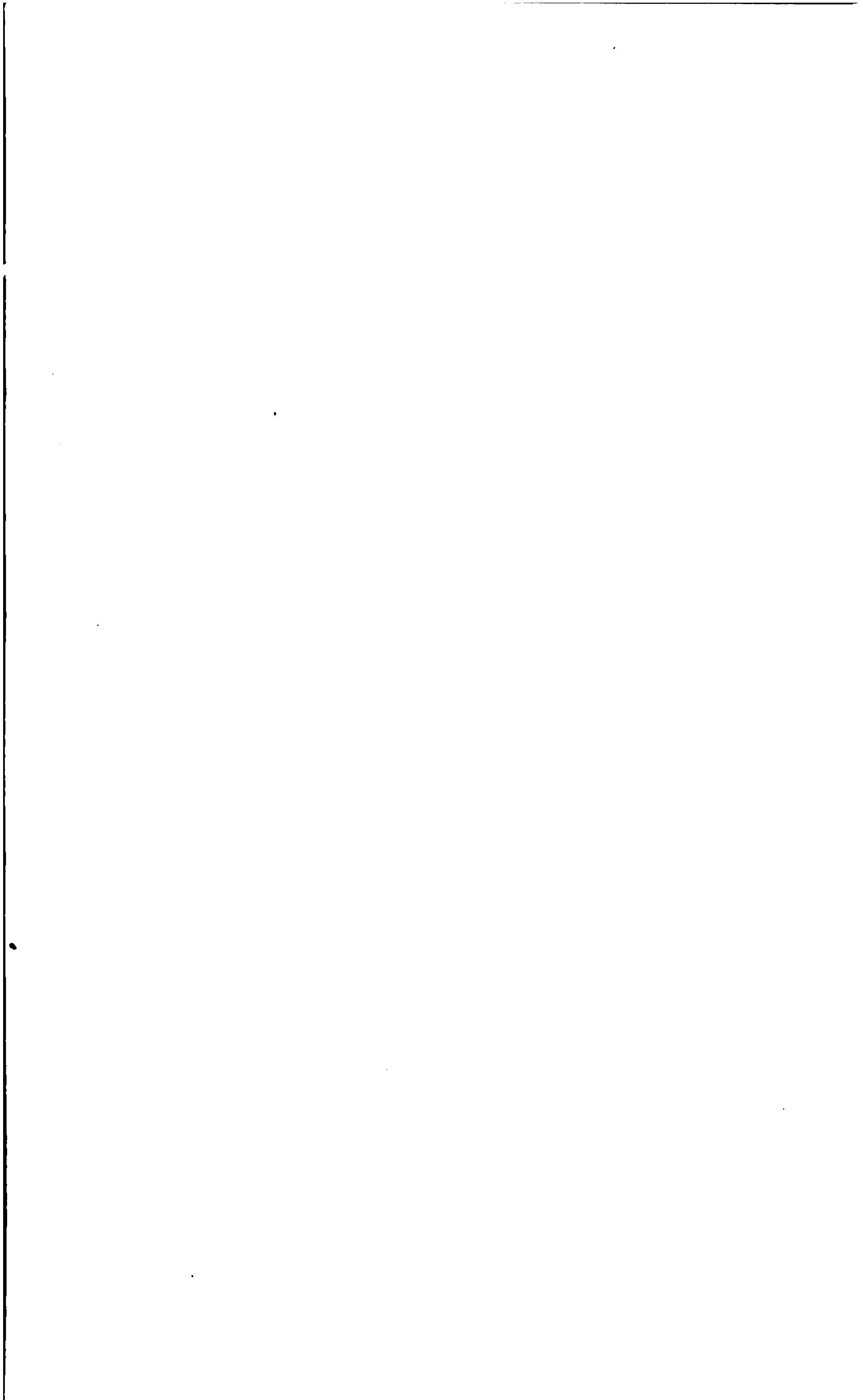
er den Glauben (an die durch Christum geschehene Versöhnung) mit Recht als vorhanden voraussetzt, wohl aber das, was als das beständige Leben des Glaubens mit diesem vereinigt sein soll (1. Kor. 13. Gal. 5, 6.), christliche Bruderliebe, ihnen wünschen muss, also *Liebe* mit Glauben (ἀγάπη hat den Nachdruck, nicht μετὰ πίστ.). Vrgl. Plat. Phaedr. p. 253. E.: κάλλος μετὰ ὑγιείας λαμβάνειν. *Bengel* u. *Meier* verstanden die *göttliche* Liebe, wozu aber μετὰ πίστ. nicht passt, welches *Meier* „*gemäss dem eigenen Glauben*" theils sprachwidrig*), theils eintragend (*dem eigenen*) erklärt. Lediglich als glossematische Folge der Erklärung von der *göttlichen* Liebe ist die Lesart ἔλεος (statt ἀγάπη) zu betrachten, welche, obwohl *nur* bei A., doch *Rück.* für die wahre hält (vrgl. Gal. 6, 16.); P. wünsche nämlich den Lesern εἰρήνη κ. ἔλεος *zum Lohne* (?) des Glaubens. — ἀπὸ θεοῦ πατρὸς κ. κυρ. Ἰ. Χ.) S. z. Rom. 1, 7. Richtig übrigens *Grot.*: „conjungit causam principem cum causa secunda." Denn von Gott ist Christus zum Weltregimente und insonders zur Herrschaft der Christenheit erhöht (1, 22. Phil. 2, 9.), und seine Herrschaft hat in Gott, dem Haupte Christi (1. Kor. 11, 3.), nicht blos ihren Grund (vrgl. auch Eph. 1, 17.), sondern auch ihr Ziel (1. Kor. 3, 23. 15, 28.).

V. 24. Hat P. V. 23. seinen Segenswunsch für die *Leser* (τοῖς ἀδελφοῖς) ausgesprochen, so knüpft er daran nun noch einen allgemeinen Segenswunsch, nämlich *für Alle, welche Christum unvergänglich lieb haben*, wie er 1. Kor. 16, 22. ein ἀνάθεμα über Alle, welche Christum *nicht* lieben, in den Schlusswunsch aufnimmt. — ἡ χάρις) die Gnade κατ' ἐξοχήν, d. i. die Gnade Gottes in Christo. Vrgl. Kol. 4, 18. 1. Tim. 6, 21. 2. Tim. 4, 22. Tit. 3, 15. In anderen Briefschlüssen: die Gnade Christi, Rom. 16, 20. 24. 1. Kor. 16, 23. 2. Kor. 13, 13. Gal. 6, 18. Phil. 4, 23. 1. Thess. 5, 28. 2. Thess. 3, 18. Philem. 25. — ἐν ἀφθαρσίᾳ) gehört weder zu Ἰησοῦν Χριστόν (*Wetst.*: „Christum immortalem et gloriosum, non humilem" etc., s. auch *Reiners* b. *Wolf* u. *Seml.*), noch zu ἡ χάρις („favor immortalis," *Castal.*, *Drusius*; vrgl. *Pisc.* u. *Mich.*, welche ἐν gleich σύν nehmen, indem Letzterer eine Beziehung auf Auferstehungsleugner annimmt!), noch aber auch zu dem nach ἡ χάρις zu supplirenden *sit*, wie nach

*) μετά kann zwar bisweilen dem ungefähren Sinne nach *gemäss* gegeben werden, aber die Analyse ist dann so, wie sie an u. St. *nicht* passt. So z. B. Dem. Lept. p. 490. Plat. Phaed. p. 66. B., wo μετὰ τῶν νόμων und μετὰ τοῦ λόγου *in Verbindung mit* den Gesetzen etc., d. h. *mit Hülfe* derselben, zu erklären ist. Vrgl. auch Thuc. 3, 82, 5. u. dazu *Krüger*. S. überh. *Bernhardy* p. 255.

Beza (welcher jedoch ἐν für εἰς nahm) und *Bengel* neuerlichst *Matthies* („dass die Gnade mit Allen — — *sein möge in Ewigkeit*“ vrgl. *B. Crus.*), *Harless* (ἐν bezeichne das Element, in welchem die χάρις sich äussere, und ἀφθαρσ. sei alles unvergängliche Wesen, es erscheine hier oder dort) und *Olsh.*, welcher eine Breviloquenz annimmt für ἵνα ζωὴν ἔχωσιν ἐν ἀφθαρσίᾳ, d. i. ζωὴν αἰώνιον. Allein gegen *Matthies* ist, dass dem Worte *Unvergänglichkeit* der rein zeitliche Begriff *Ewigkeit* (εἰς τὸν αἰῶνα) untergeschoben wird; gegen *Harless* aber, dass das Abstractum *Unvergänglichkeit* in den sächlichen Begriff des *unvergänglichen Wesens* umgesetzt wird, was ἀφθαρσ. auch 2. Tim. 1, 10. nicht heisst (sondern Unvergänglichkeit *in abstracto*), und dass ἐν ἀφθαρσίᾳ, statt seiner nachdrucksvollen Stellung gemäss ein recht gewichtiges und erhebliches Moment hinzuzufügen, etwas ausdrücken würde, was sich von selbst versteht, dass nämlich nach dem Wunsche des Apostels die Gnade nicht ἐν φθαρτοῖς (1. Petr. 1, 18.), sondern ἐν ἀφθάρτοις sich äussern möge; — die Breviloquenz von *Olsh.* endlich ist eine reine Erdichtung, deren Sinn P. durch εἰς ἀφθαρσίαν ausgedrückt haben würde. Die *richtige* Verbindung ist die *gewöhnliche*, nämlich *mit* ἀγαπώντων. Hiernach aber ist zu erklären: *welche den Herrn lieben in Unvergänglichkeit*, d. i. *so dass ihre Liebe nicht vergeht*, wobei ἐν die Art und Weise ausdrückt. Vrgl. den Schlusswunsch Tit. 3, 15., wo ἐν πίστει ebenfalls mit φιλοῦντας zu verbinden ist. Haben *Andere*, derselben Verbindung folgend, die *sinceritas*, entweder der Liebe selbst (*Pelag.*, *Anselm.*, *Calvin*, *Calov.* u. M.), oder der Gesinnung und des Lebens überhaupt (*Chrys.*, *Theodoret.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Estius*, *Zeger*, *Grot.*: „significatur is, qui nulla vi, nullis precibus, nullis illecebris se corrumpi, i. e. *a recto abduci* patitur,“ u. M., auch *Wieseler*) verstanden, so hat schon *Beza* mit Recht den Sprachgebrauch dagegen eingelegt; denn *Unverdorbenheit* ist nicht ἀφθαρσία (auch nicht Sap. 6, 18. 19.) sondern ἀφθορία (Tit. 2, 7.) und ἀδιαφθορίᾳ (*Wetst.* II. p. 373.) Zu ἀφθαρσία, *Unvergänglichkeit* (1. Kor. 15, 42. 52. ist es nach dem Contexte speciell *Unverweslichkeit*), vrgl. Plut. Arist. 6. Rom. 2, 7. 1. Kor. 9, 25. 1. Tim. 1, 17. 2. Tim. 1, 10. Sap. 2, 23. 6, 18 f. 4. Makk. 9, 22. 17, 12.

Leipzig, Druck von Giesecke & Devrient.




3 2044 069 675 676

